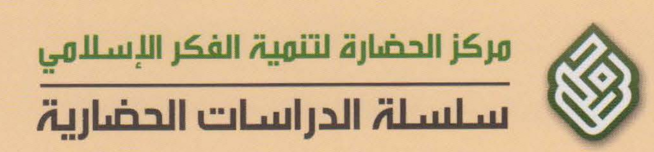




موقعُ المرأةِ في النِّظامِ السّياسيِّ الإسلاميِّ

خديجة عبد الهادي المَحْمِيد

الدكتورة خديجة المحميد

باحثة في الفكر الإسلامي من الكويت، وناشطة في مجال حقوق المرأة، لها عددٌ من المقالات والدراسات المنشورة في الصحف والمجلات العربية، كما نشرت عدداً من الكتب منها:

- إلى دعاة الخير ورعاة التغيير، دار الصفوة، بيروت، ٢٠٠١.
- مشروع التطبيع مع الكيان الصهيوني، المركز الإسلامي للدراسات، ٢٠٠٠.
- حركة تغريب المرأة الكويتية.
- موقع المرأة في النظام السياسي الإسلاميّ، هذا الكتاب.

موقع المرأة
في
النظام السياسيّ الإسلاميّ

خديجة عبد الهادي المَحْمِيد

موقع المرأة
في
النظام السياسيّ الإسلاميّ



المؤلف: خديجة عبد الهادي المَحْمِيد
الكتـاب: موقع المرأة في النظام السياسيّ الإسلاميّ
المراجعة والتقويم: فريق مركز الحضارة
تصميم الغلاف: حسين موسى
الإخراج والصفّ: هوساك كومبيوتر برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2011
ISBN: 978 - 9953 - 538 - 91 - 4

The Woman's position in the Islamic political system

«الآراء الواردة، في هذا الكتاب، لا تعبّر بالضرورة
عن آراء مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتّجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
Center of civilization
for the development of Islamic thought
بناية ماميا ط5 ـ جادة حافظ الأسد ـ بئر حسن ـ بيروت
هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820387 (9611) ـ ص.ب: 55/ 25
Info @ hadaraweb.com
www. hadaraweb.com
1894.2245.16.06.2011

المحتويات

بسم الله الرحمن الرحيم

كلمة المركز

كثيرة هي الكتب التي تبحث عن شؤون المرأة وشجونها، على صعدٍ عدّة تكاد لا تحصى في مثل هذه الكلمة الموجزة. وكتاب الدكتورة خديجة المحميد واحد من هذه المحاولات التي تسعى لتغيير واقع المرأة في المجتمعات الإسلامية، من خلال تغيير النظرة إليها، وذلك أنّ الإحصاءات التي أجرتها المؤلّفة كشفت لها عن أنّ تحديد موقع المرأة يتبع النظرة الاجتماعية إليها، والعادات والأعراف والتقاليد، مضافاً إلى الفتاوى التي يصدرها الفقهاء بل ربّما كانت الفتوى أحد أهم العناصر التي تحدد للمرأة موقعها لدى الكثيرين، والمفارقة هي أنّ بعض الفقهاء الذين استصرحتهم المؤلّفة اعترفوا بأنّ العادات والأعراف الاجتماعية القائمة في البيئة التي يعيشها الفقيه تترك أثرها في الفتوى، ما يذكّرنا بمقولة أحد الفقهاء المعاصرين حول رائحة البداوة ورائحة الحضر اللتان تفوحان من فقه البدوي والحضري.

وعلى أيّ حال، من أهمّ ما يميّز كتاب الدكتورة خديجة المحميد هو جمعها بين النظري والعملي، وحتى في الجانب النظري لم تحلّق في

آفاق التنظير المجرد وإنّما بنت تنظيرها على البحث في نظريات حول الموقع السياسي للمرأة قدّمت في مدارس إسلامية عدة هي السلفية والإخوانية والليبرالية، ثم انتقلت إلى ساحة الاجتماع الإنساني وأخذت بلدها الكويت عيّنة للدراسة والتحليل، وبعد ذلك انتقلت إلى عالم الفقه والفقهاء فاستصرحت عدداً من الفقهاء واستجوبتهم حول مواقفهم من المرأة وموقعها في الفقه السياسي الإسلامي، لتخرج بعد ذلك بمجموعة من النتائج والتوصيات.

وفي الختام، يأمل المركز أن يكون في هذا الكتاب إضافةً إلى المكتبة الإسلامية، وأن يحوز رضا القرّاء الكرام أو يحرك أذهانهم نحو الرد والاعتراض الذي يولّد العلم والمعرفة. وعلى الله قصد السبيل.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت، 2011

الملخّص

هذه الدراسة هي دراسة اجتماعيّة وفقهيّة لموقع المرأة في النظام السياسيّ الإسلاميّ، وهي تعرض وتحلّل ثلاث دراسات سابقة في الحقوق السياسيّة للمرأة في الإسلام، تمثّل كلّ منها مدرسة من المدارس الفكرية الرئيسية والمؤثّرة في عموم الساحة الإسلاميّة، وهي: المدرسة الليبراليّة الإسلاميّة، والمدرسة السلفيّة الإسلاميّة، ومدرسة الإخوان المسلمين.

ولا بدّ من القول هنا إنّ الدراسات السابقة إما كانت تقر بأنّ الإسلام يجيز جميع المناصب والوظائف السياسيّة للمرأة من دون ضرورة الرجوع في ذلك إلى أُسس الفقه والعقيدة الإسلاميّة كمعظم الدراسات الليبراليّة، أو كما في دراسات المدرستين الأخريين حيث تؤمن إحداهما بأنّ الإسلام قد حرّم كلّ المهام السياسيّة على المرأة، والثانية ترى أنه أجاز لها بعضها بالاستناد إلى العادات والتقاليد الاجتماعيّة السائدة والمتوارثة.

كما تجدر الإشارة إلى أنّ هذه الدراسة تستطلع آراء وفتاوى فقهاء معاصرين من مختلف المدارس الإسلاميّة المؤثّرة ومختلف الدول

الإسلاميّة، كما تستطلع الرأي العام في المجتمع الكويتي والذي أظهر أنّ العامل الأول والرئيس في تحديد موقف الإنسان المسلم من الحقوق السياسيّة للمرأة هو تأثير فتاوى فقهاء الإسلام؛ لأنه يرى أنّ هذه الفتاوى تمثّل الرأي الأقرب إلى تعاليم القرآن الكريم والسنّة الشريفة. أما العامل الثاني في قوة التأثير في تحديد الموقف فهو العادات والأعراف الاجتماعيّة السائدة في بلاد المسلمين، والتي لا تجيز للمرأة القيام بدورها في الحياة العامة. وبالانتقال إلى موقف الفقهاء فقد تبيّن أن معظمهم يعتقد أنّ بيئة الفقيه الاجتماعيّة والسياسيّة تؤثّر في ذهنيته واستنباطه للأحكام الشرعيّة، وهذا التأثير يكون على نحوين:

الأول: تأثير طبيعي وموضوعي تتغيّر بموجبه الأحكام بتغيّر الظروف والمتطلّبات البيئيّة والحياتية من مكان إلى آخر ومن زمان إلى آخر.

الثاني: تأثير ذاتي وغير موضوعي يسبّبه مخزون العادات والأعراف في ذهن الفقيه.

وتمكّنت الدراسة باستفتاء الفقهاء من أن تثبت منهجيّة في التفكير نابعة من جذور العقيدة الإسلاميّة ومرتكزات النظام السياسيّ المستمدّ منها، بحيث تعين الفقيه على الوصول إلى الفتاوى الأقرب إلى حقائق القرآن والسنّة، والأبعد عن المؤثّرات البيئيّة الاجتماعيّة غير الموضوعيّة، ومن التزم من الفقهاء هذه المنهجيّة فقد قدم في موضوع الدراسة فتاوى جديدة مغايرة لما هو سائد.

شكر وتقدير

أسجّل شكري ووافر تقديري لكلّ الجهود التي بُذلت وأعانتني في خدمة الأهداف العلميّة لهذه الدراسة في مختلف مراحل إعدادها، من البداية وحتى تقديمها منجَزة ومثبَتة:

- امتناني العميق لزوجي العزيز عبد الوهاب محمد علي الوزان على صبره، وعلى ما قدّمه لي طوال سنوات البحث والدراسة من مؤازرة ودعم نفسي ومالي كريم.
- امتناني الكبير لوالدي الفاضل الحاج عبد الهادي حجي المَحْميد ووالدتي الكريمة الحاجة فاطمة أحمد يعقوب المَحْميد، لما أَسْدَياه إليّ من دعاء وتحفيز وتشجيع لتجاوز العقبات.
- امتناني للبروفيسور توني هيبورن المشرف على دراستي، والذي بذل جهوداً كبيرة بتوجيهاته وقراءته للدراسة، وأعانني على الارتقاء بمستواها اللّغوي بالإنكليزية، ولقد كان لجهوده وتوجيهاته الأثر الكبير في إخراج الدراسة وفق شروط «ساندرلاند» وفي الوقت المقرّر لها.
- امتناني أيضاً للبروفيسور كي أدامسون المشرف السابق على دراستي،

والذي كان له جهوده المهمة معي في بداية تصميم مقترح الدراسة بصورته العلميّة.

- شكري الخاص لأخي محمد عبد الهادي حجي المحميد، البروفيسور في الإحصاء في جامعة الكويت، لتوجيهاته في المسائل الإحصائيّة، وعونه المستمر وتشجيعه لي في جميع مراحل الدراسة.
- شكري للدكتور جعفر عباس حاجي المشرف على دراستي في الكويت، والذي بذل لي العون في ما أحتاجه منه للدراسة، وساعدني في تواصلي مع جامعة «ساندرلند» والبروفيسور توني هيبورن.
- امتناني لأبنائي وبناتي: فاطمة، محمد، شريفة، أمينة، مريم، هاجر وعلي لدعمهم لي وصبرهم.
- جزيل الشكر لإخواني وأختي على دعمهم لي وتشجيعهم.
- شكري أيضاً لوحدة الاستشارات الإحصائية في كليّة العلوم الإداريّة في جامعة الكويت التي ساعدتني مشكورة في توزيع الاستبيانات وجمعها وإدخال بياناتها.
- ولقد أعانني في كتابة مادة الدراسة باللغة الإنكليزية بمستواها العلمي المطلوب كلّ من: السيد عبدو أيوب والبروفيسور محمد عبد الهادي المحميد في الكويت والسيدة أليسون منسايز والبروفيسور توني هيبورن في المملكة المتّحدة.
- وأسجّل وافر شكري لفضيلة الشيخ عبد الأمير النشيط على جهوده الطيّبة في مراجعة وتنقيح المتن العربي لمادة الرسالة في قواعد الصف والنحو والصرف.

المقدّمة

من نافل القول إنّ الجدل الدائر حول: هل أنّ للمرأة حقوقاً وواجبات سياسيّة في الإسلام أم لا؟ هو جدل من المفترض ألّا يكون قائماً إذا لسمنا أنّ الجواب على هذه الإشكالية هو جواب عقائديّ فقهيّ إسلاميّ، ولا بدّ من أن يكون مصدره القرآن الكريم والسنّة المطهّرة.

وإذا قيل إنّ الإشكاليّة عقائديّة فقهيّة بأفهام متعدّدة ومختلفة لمصادر العقيدة والتشريع، فما هي العوامل المسبّبة لهذا الاختلاف والتعدّد في فهم أدلّة السُنن ومصادر الشريعة؟ هل هذا التعدّد والتباين في الفهم والمواقف من الحقوق السياسيّة للمرأة في الإسلام تكمن وراءه أسباب علميّة موضوعيّة أم أسباب بيئيّة اجتماعيّة؟، وأيّ الآراء والمواقف هي الأقرب إلى روح التشريع ومصادره من القرآن والسنّة؟

هذه الأسئلة وغيرها تجيب عنها الدراسة التي بين أيدينا من خلال تعريف السياسة والحقوق السياسيّة، وموقع المرأة المسلمة منها، مع الاسترشاد بآراء الفقهاء وفتاواهم، وكذلك بالرأي العام في البيئة التي تعيش فيها هذه المرأة ضمن منطقتي شبه الجزيرة العربية والشرق الأوسط.

الفصل الأول

المرأة المسلمة والحقوق السياسيّة

ويشتمل هذا الفصل:

- **أولاً**: على مبحثين:

ـ **المبحث الأول**: تعريف السياسة والحقوق السياسيّة.

ـ **المبحث الثاني**: الحقوق السياسيّة للمرأة المسلمة في بلدان الشرق الأوسط وشبه الجزيرة العربية.

- **ثانياً**: على نماذج الدراسات السابقة في الحقوق السياسيّة للمرأة المسلمة.

- **ثالثاً**: على بيان هدف البحث ومنهجه.

1.1 السياسة والحقوق السياسيّة

1.1.1 تعاريف

أ) السياسة كمصطلح في الفكر الغربي

تتنوّع وتختلف التعاريف التي تصدّى لها الفكر الغربي لتحديد

مصطلح السياسة؛ ولكنها تكاد تجمع في أكثرها على عنصر القوة في الفعل السياسيّ.

فقد عرّف أرسطو السياسة كنوع تتميّز فيه سلطة القائد السياسيّ في الرابطة السياسيّة عن أنواع أخرى للسلطة، كسلطة السيد على عبيده، أو سلطة الأب على أبنائه، أو سلطة الزوج على زوجته، بكونها الأكثر تسيّداً واحتوائيّة، فهي سلطة تقوم على القوة. ومن زمن أرسطو إلى الآن أصبح هناك اتفاق واسع على أنّ العلاقة السياسيّة تنطوي على القوة بشكل ما.

من جهته الأستاذ الألماني ماكس فِبر Max Weber [1] (1864 ـ 1920) ـ وهو من أبرز علماء الاجتماع المحدَثين ـ بيّن أنّ الرابطة تُسمّى سياسة «إذا كانت هناك استمراريّة في فرض نظامها داخل نطاق إقليمي محدد عن طريق استخدام القوة الماديّة من جانب الهيئة الإداريّة، أو التهديد باستخدامها»[2].

وبدوره هارولد لازويل Harold Lasswell [3] ـ وهو من أبرز علماء السياسة المحدَثين، عرّف العمل السياسيّ بأنّه «عمل يتمّ إنجازه من منظور القوة».

---

(1) Max Weber, *The Theory of Social and Economic Organization*, trans. A.M. Henderson and Talcott Persons, York, Oxford University Press, 1947.

(2) Modern Political Analysis, 5th edition, edited by Robert A. Dahl. prentice - Hall, 1991.
ترجمة د. علي أبو زيد، مركز الأهرام للترجمة والنشر، القاهرة، الطبعة الأولى، 1414هـ ـ 1993 م، ص 8 ـ 9.

(3) Harold D. Lasswell and Abraham Kaplan, *Power and Society*, New Haven: Yale University Press, 1950.

وفي مجال استقصاء بعض ما كُتب حول مصطلح السياسة يُرجعنا كلّ من الدكتور محمد علي محمد والدكتور علي عبد المعطي محمد في كتابهما (السياسة بين النظريّة والتطبيق)، يُرجعاننا إلى (قاموس العلوم الاجتماعية) الذي فيه بيان ما يُقصد بالسياسة عند بعض الدارسين، وهي أنّها «تلك العمليّات الصادرة عن السلوك الإنساني التي يتجلّى فيها الصراع حول الخير العام من جهة، ومصالح الجماعات من جهة أخرى، ويظهر فيها استخدام القوة بصورة أو بأخرى لإنهاء الصراع أو التخفيف منه أو استمراره»[1]، وتارة يُقصد بالسياسة: «تلك العمليّات التي تحدث داخل نطاق الدولة»[2].

وقد ذكر كلّ من ناظم بركات وعثمان الرواف ومحمد الحلاوي في كتابهم «علم السياسة»، المقصود بالدولة كمصطلح يتعدّد في مائة وخمسة وأربعين تعريف تعريفاً مختلفاً كما أحصاها أحد المفكّرين[3]. وإذا كان هارولد لاسكي[4] يعرّف السياسة من خلال ممارسات السلطة فيها بأنّها «تنظيم يمارس السلطة القهريّة من أجل تحقيق الصالح الاجتماعي»، فإنّ النظرة الشائعة للدولة تشمل كيان المجتمع ككلّ وتحدّد لها التعريف الآتي: «الدولة هي المجتمع المنظم سياسيّاً وقانونياً»[5].

---

(1) See Kolb and Gold, *A Dictionary of Social Sciences*, Tavistock, 1959, p.p. 515 - 516.

(2) محمد علي محمد وعلي عبد المعطي محمد، **السياسة بين النظرية والتطبيق**، دار النهضة العربية، بيروت، 1405هـ ـ 1985م، ص13 ـ 14.

(3) Quoted from *Ibid.*, p. 1073

(4) Harold Laski, *An Introduction to Politics*, London: G. Allen & Unwin, 1931.

(5) ناظم بركات، عثمان الرواف ومحمد الحلاوي، **علم السياسة**، الطبعة الثالثة، مطبعة الأيوبي، الرياض، 1989م، ص 142.

ويتضح مما سبق أنّ الصراع والقوة والسياسة العامة هي العناصر التحليليّة الرئيسيّة في مصطلح السياسة، بينما نجد د. إيستون (D.Easton) يضع عنصراً رابعاً موضع الاهتمام السياسيّ، فهو يعرّف السياسة بأنها «طبيعة السياسة العامة التي تصيغها أي جماعة».[1]

إلى ذلك، عرّف علماء السياسة والإدارة العامة السياسة العامة بمعان عدّة استعرضها الدكتور خيري عبد القوي في كتابه (دراسة السياسة العامة، 1988م) بالشكل الآتي:

1 ـ هي «النوايا التي يعلنها المسؤولون الحكوميّون بشأن مشكلة عامة، والأنشطة التي يقومون بها تطبيقاً لهذه النوايا».

2 ـ هي «ما تقرّر الحكومة القيام به أوعدم القيام به».

3 ـ ويمكن تعريفها بأنها «قرار دائم يتميّز بثبات السلوك الذي يترتّب عليه، كما أنه يمثّل وجهات نظر أولئك الذين اتخذوا القرار والذين يلتزمون به».

4 ـ ومن الناحية التطبيقية التنفيذية، عرّفت السياسة العامة بأنّها «خطط أو برنامج أو أهداف عامة أو كلّ هذه معاً، ويظهر منها اتجاه العمل للحكومة لفترة زمنيّة مستقبليّة وبحيث يكون لها مبرّراتها.

وهذا يعني أنّ السياسة العامة هي تغيير من التوجيه السلطويّ أو القهريّ لموارد الدولة والمسؤول عن التوجيه هي الحكومة».

---

(1) د. محمد علي محمد ود. علي عبد المعطي محمد، **السياسة بين النظرية والتطبيق**، دار النهضة العربية، بيروت، 1405هـ ـ 1985م، ص13 ـ 14.

(David Easton, *The Political System: An Inquiry into the State of Political Science*, New York: Knopf, 1953.

5 ـ وعرّفت أيضاً بالآتي: «السياسة العامة توجد عندما تقرّر الحكومات أو سلطات مماثلة ـ من بينها بعض الأحزاب السياسيّة الحاكمة ـ ما إذا كانت تقوم بإحداث تغيير في حماية المجتمع. والسياسة تعتبر عامة بقدر قيام الحكومات أو شبه الحكومات باتّخاذ قرارات وتحديد مصالح المجتمع».

وللسياسة العامة مكوّنات داخليّة وخارجيّة. والسياسة الخارجيّة تنطوي على قرارات وتصرّفات حكوميّة وطنية هدفها الأساسي دعم المصالح الداخليّة.[1]

نلاحظ في التعاريف السابقة أنها تشترك في ثلاثة عناصر محورية ترتكز عليها وهي: القرار، الحكومة من جهة صدور القرار، مبرّرات القرار. وإذا كان التعريف الأول يحوي ضعفاً نسبياً في كلمة (النوايا) إزاء (القرار) الذي يعبّر عن الإرادة الواضحة والحاسمة، فإنّ التعريفين الثالث والخامس يمتازان بتوسيع دائرة صدور القرار ليشمل إلى جانب الحكومة مسؤولين غير حكوميّين بالتشاور معهم (في الثالث)، والأحزاب السياسيّة التي تتمتّع بحقّ اتخاذ قرارات رسم سياسات عامة (في الخامس). ويمكن جمع التعاريف السابقة في تعريف واحد يشمل جميع العناصر الأساسية كالآتي:

السياسة العامة تعني «قرارات الحكومة أو سلطة مماثلة للقيام بتحديد وتحقيق مصالح المجتمع الداخليّة والخارجيّة وفق وجهات نظرها والذين يلتزمون بهذه القرارات».

---

(1) خيري عبد القوي، دراسة السياسة العامة ، الطبعة الأولى، ذات السلاسل، الكويت، 1988 م، ص44 ـ 48.

ب) السياسة كمصطلح في الفكر الإسلاميّ

معاني (السياسة) اللّغويّة:

وردت معانٍ لغويّة عدّة لكلمة السياسة ذات أبعاد متفاوتة الدلالة، وقد استقصاها من مصادرها اللّغويّة الدكتور مجيد محمود أبو حجير في كتابه «المرأة والحقوق السياسيّة في الإسلام»، واستعرضها كالآتي: سياسة الشيء تعني:

* ترويضه والعناية به.
* أمره ونهيه.
* الترؤّس عليه.
* تدبيره والقيام بأمره.
* القيام به.
* القيام عليه بما يصلحه.
* تولّي أمره.

وقد جمع هذه المعاني في معنى واحد وهو «القيام على الشيء، وتدبيره بما يصلحه».[1]

السياسة اصطلاحاً:

كلمة السياسة في الذهنية الإسلاميّة ذات دلالة يشبه معناها ذلك المصطلح الغربي من حيث عناصر التعريفات الأساسية للكلمة في كونها تعبّر عن:

[أ] عمليّة إصدار القرارات العامة.

[ب] جهة صدور هذه القرارات متمثّلة في السلطة العليا.

---

(1) مجيد محمود أبو حجير، **المرأة والحقوق السياسية في الإسلام**، الطبعة الأولى، مكتبة الرشد، الرياض، 1417 هـ ـ 1997م، ص 17.

[ج] الرؤى التي تنطلق منها القرارات.

[د] مبرّراتها.

ولكنّها تختلف في مصاديق بعض هذه العناصر وآلياتها بالآتي:

أولاً : في الحكومات الدستوريّة المَلكيّة منها والجمهوريّة، ممثّلو الملك أو ممثّلو الشعب هم الذين يشرّعون بما ينسجم ومنظورهم البشري، في حين أنّ منطلق الرؤى في السياسة الإسلاميّة تمليه أهداف الشريعة الإلهيّة، والتشريع حق لله سبحانه وحده.

ثانياً : صلاحية إصدار القرارات وتنفيذها تمليها الإرادة التشريعيّة وفق الأحكام والحدود الإسلاميّة الشرعيّة[1]، سواء في مجال القوانين الشرعيّة الثابتة التي لا تقبل التغيير والتبديل وهي المتعلّقة بتربية الفطرة الإنسانيّة ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ [الروم: 30][2] أم في مجال أو القوانين المرتبطة بالظروف الاجتماعيّة المتغيّرة وعلاقة الإنسان المتطوّرة بالطبيعة. وهذه الأخيرة تكتسب الشرعيّة بمقتضى العمليّة الاجتهاديّة الاستنباطيّة التي يقوم بها فقهاء الشريعة المتخصّصون لاستخراج حكمها من الأدلّة الشرعيّة المقرّرة، وهي القرآن الكريم والسنّة المطهّرة بالإضافة إلى العقل وإجماع الفقهاء السابقين وفق قواعد كليّة وضوابط أصوليّة عامة.[3]

---

(1) د. مجيد محمود أبو حجير، **المرأة والحقوق السياسية في الإسلام**، ص 23.

(2) الشيخ عبد الله جوادي آملي، **ولاية الفقيه والقيادة في الإسلام**، الطبعة الأولى، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1414 هـ ـ 1993م، ص64.

(3) الشيخ جعفر السبحاني، **معالم الحكومة الإسلامية** ، الطبعة الأولى، دار الأضواء، بيروت، 1405هـ ـ 1984م، ص306.

وفي هذا السياق كتب الشيخ محمد نوري مقالاً عنوانه: «موقع الفكر السياسيّ في تصنيف العلوم الإسلاميّة» توضيح لأبي علي بن سينا ـ الفيلسوف الإسلاميّ الكبير الذي عاش في الفترة (370 ـ 428 هجرية) ـ في وظيفة السياسة الإسلاميّة، وذكر في مقاله هذا أنّ «على السياسة بغية إقامة المشاركة الصحيحة والتعاون وإدارة المجتمع المنتظمة أن تأخذ القوانين المطلوبة وغير الخاطئة من الشريعة، وعلى الشريعة أن تستمدّ من علم السياسة المدنيّ في تعريفها بالسبل والأساليب الصحيحة لإجراء القوانين»[1].

أما الإمام الخميني مؤسّس الجمهورية الإسلاميّة في إيران، فذكر في كتاب «الحكومة الإسلاميّة»: «تنحصر سلطة التشريع بالله عزّ وجلّ وليس لأحد أيّاً كان أن يشرّع وليس لأحد أن يحكم بما لم ينزل الله به من سلطان»[2].

ثالثاً : الأنظمة الديموقراطية السائدة تعتبر الحاكميّة حقاً للشعب نابعاً منه، فهي تعتمد انتخاب الشعب لحاكمه ولكن دونما اعتبار لقيود ومواصفات لأزمة في شخص الحاكم المنتخب، إنما يزكيه ويعطيه الصلاحية للحكم مجرّد إجماع غالبية الشعب عليه سواء

---

(1) الشيخ محمد نوري، مقال **«موقع الفكرالسياسي في تصنيف العلوم الإسلامية»**، دورية «قضايا إسلامية معاصرة»، **(الفكر السياسي الإسلامي)**، رئيس التحرير عبد الجبار الرفاعي، العدد الأول، 1418 هـ ـ 1997م، قم، إيران، ص 309 ـ 310.

(2) الإمام السيد روح الله الموسوي الخميني، **الحكومة الإسلامية** ، الحركة الإسلامية في إيران، ألقي موضوع هذا الكتاب كدروس فقهيّة في النجف الأشرف على طلاب العلوم الدينية في 13 ذي القعدة ـ ذي الحجة 1389هـ، ص 41 ـ 42.

توجّه الإجماع إلى حق أم باطل، وإلى إصلاح أم فساد، إذ تتحدّد طبيعة الديمقراطية بهذا الشكل في التعريف الذي لخّصه إبراهام لنكولن (A. Lincoln) في جملته أنها: «حكم الشعب، بالشعب، وللشعب»[1]، وهي المذهب الذي «يحقّق فكرة السيادة الشعبية من الناحية القانونيّة، ويترجم ذلك عملاً بإقامة حكومات الأغلبية».[2] أما في النظام الإسلاميّ فلا تكون الحاكميّة إلّا لله وحده ﴿مَا تَعْبُدُونَ مِن دُونِهِۦٓ إِلَّآ أَسْمَآءً سَمَّيْتُمُوهَآ أَنتُمْ وَءَابَآؤُكُم مَّآ أَنزَلَ ٱللَّهُ بِهَا مِن سُلْطَٰنٍ ۚ إِنِ ٱلْحُكْمُ إِلَّا لِلَّهِ ۚ أَمَرَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾ [يوسف: 40]، وحيث إنّ الحكومة الإسلاميّة هي حكومة القانون الإلهيّ تحدّد النصوص الشرعيّة مواصفات وشروطاً معيّنة لشخص الحاكم ومؤهّلات محدّدة لأشخاص حكومته، وعلى ضوئها يتمّ الانتخاب الشعبي للحاكم والحكومة.

بملاحظة الخصائص السابقة للسياسة الإسلاميّة يتعيّن على الحكومة الإسلاميّة تنفيذ الأحكام الإلهيّة بتطبيق القوانين الإسلاميّة في مختلف المجالات الاجتماعيّة، سواء منها المجالات الاقتصاديّة كاستثمار المصادر الطبيعيّة وتطويعها في توفير الضرورات المعيشيّة وتحقيق الرفاه والأمن الاقتصادي، أم في المجالات السياسيّة الداخليّة والخارجيّة كتنظيم العلاقات الدوليّة، أو المجالات العسكريّة كتجهيز القوات القتاليّة وحماية البلاد والدفاع عن أراضيها وشعبها وسيادتها.[3]

---

(1) د. محمد علي محمد ود. علي عبد المعطي محمد، **السياسة بين النظرية والتطبيق**، ص313.

(2) الدكتور يحيى الجمل، **الأنظمة السياسية المعاصرة**، دار النهضة العربية، بيروت، 1969م، ص160.

(3) الشيخ عبد الله جوادي آملي، **ولاية الفقيه والقيادة في الإسلام**، ص 65.

فتعيّن مبرّرات عمليّة الحكم في تحقيق الأمن الداخلي والخارجي للشعب والدولة، وضمان الحريات، وتوفير أسباب العيش الكريم للمواطنين على أساس من العدل والمساواة. وعليه، فإنّ الغاية التي تعمل السياسة الإسلاميّة على تحقيقها هي إيصال الفرد والمجتمع إلى السعادة الحقيقة.[1] وهنا يرى الفيلسوف الإسلاميّ أبو نصر بن محمد الفارابي أنّ السعادة لب العلوم السياسيّة وتتحقّق في ظلّ الحكومات الصالحة، كما يرى إخوان الصفا وهم جماعة في القرن الرابع الهجري أنّ لبّ السياسة هو الإصلاح والصلاح.[2]

ج) تعريف السياسة الإسلاميّة

استعرض الدكتور مجيد محمد أبو حجير مجموعة من التعاريف الاصطلاحيّة لدى الفقهاء القدماء وغيرهم من العلماء المعاصرين، وبعدما بيّن وجوه القصور في كلّ منها تجنّبها في التعريف الشامل الذي قدّمه على النحو التالي: «السياسة: هي قيام من له السلطة العامة بتدبير شؤون الرعيّة والدولة، بما يصلح وفقاً لما جاء به الشرع، أو موافقة له، بمقتضى النظر العقليّ إن لم ينطق به شرع».[3] وقد تضمّن التعريف جميع العناصر التي تحدّد وتميّز السياسة الإسلاميّة عن غيرها والتي بينّاها سابقاً، وأوضح ما قصده من عبارة (قيام من له السلطة العامة) أنّها تعني: «تصرّف من له الولاية العامة في الدولة الإسلاميّة، وتشمل السلطة العامة

---

(1) الشيخ محمد نوري، مقال «**موقع الفكر السياسي في تصنيف العلوم الإسلامية**»، دورية «قضايا إسلامية معاصرة»، الفكرالسياسي الإسلامي، ص 302 ـ 303، 307.

(2) المصدر نفسه.

(3) د. مجيد محمود أبو حجير، **المرأة والحقوق السياسية في الإسلام**، ص17 ـ ص22.

من هو متقلّد السلطة التنفيذيّة وما يتفرّع منها، أو السلطة القضائيّة، أو السلطة التشريعيّة»[1].

د) تعريف الحقوق السياسيّة في الإسلام

كلمة الحق في لغة العرب لفظ مشترك لمعانٍ مختلفة، فهو تعيّن الخبر الذي يطابق الواقع، اليقين، الأمر المقضي، الحزم، الجدير والموجود الثابت[2]، والحق: من أسماء الله تعالى، أو من صفاته. وأيضاً هو يعني الكلمة تعني القرآن، العدل، الإسلام، المال، الملك، الصدق والموت.[3] وكما تتعدّد معاني هذه الكلمة في اللّغة أيضاً تختلف مدلولاتها الاصطلاحيّة بحسب اختلاف حقول البحث. ففي المباحث الأخلاقيّة والدينيّة عرّفها الفقهاء بأنّها: «ما ثبت في الشرع لله تعالى على الإنسان أو للإنسان على غيره».[4]

أما في البحوث الحقوقية فضيق نطاق استعمال كلمة «الحق» ليقتصر على العلائق بين الناس، ويتداول الحقوقيون هذه الكلمة بما لا يقلّ عن معنيين:

---

(1) المصدر نفسه.

(2) لويس معلوف، **المنجد في اللغة والأدب والأعلام**، الطبعة التاسعة عشرة، المطبعة الكاثوليكيّة، بيروت، 1996م، ص 144.

(3) الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، الطبعة الثالثة، مؤسسة الرسالة، بيروت، 1413هـ ـ 1993م، ص 1129.

(4) جمال الدين عطية، مقالة «**حقوق الإنسان في الإسلام، النظرية العامة**» من مقالات المؤتمر الخامس للفكر الإسلامي، طهران، 1408 هـ ـ 1987م، منظمة الإعلام الإسلامي، ص 103. حجة الإسلام محمد تقي مصباح اليزدي، مقالة «أصل الحقوق ومنشأها»، من مقالات المؤتمر الخامس للفكر الإسلامي، ص 200.

الأول: هو الامتيازات والاختصاصات التي تختصّ بفرد أو جماعة، والتي يجب على الآخرين احترامها وعدم الاعتداء عليها.

الثاني: هو مجموعة القرارات التي يجب مراعاتها، سواء أكانت بشكل تعيين امتيازات للأشخاص، أم بشكل تعيين واجبات وتكاليف تفرض على الآخرين، أم كانت تبيّن أحكاماً وصفيّة كشروط صحة العقود والاتفاقات.

ولفظة (حقوق) بهذا المعنى الأخير تكاد تساوي في المعنى «القوانين الاجتماعيّة».[1]

ولكن المعنيين غير منفصلين في مجال تداولهما، فكلّ حق يعيّن لفرد في المجتمع فإنّه يستلزم تعيين تكليف على الطرف الآخر.[2] وقد عرّفه الدكتور فتحي الدريني بمعنيين هما الاختصاص والتكليف كالآتي: «الحق اختصاص يقرّ به الشرع سلطة على شي أواقتضاء أداء من آخر تحقيقاً لمصلحة معيّنة».[3]

هـ) الحقوق السياسيّة: الخلاصة

من المعنى الاصطلاحي لكلّ من كلمة الحق وكلمة السياسة نستنبط المقصود (بالحقوق السياسيّة): وهو أنّها: «الامتيازات التي تختص بالأفراد أو الجماعات والتكاليف المفروضة عليهم للمشاركة في صياغة المصير العام، والبناء الحياتي السياسيّ والاجتماعي».

---

(1) حجة الإسلام محمد تقي مصباح اليزدي، مقالة «**أصل الحقوق ومنشأها**»، ص200.

(2) المصدر نفسه.

(3) مجيد محمود أبو حجير، **المرأة والحقوق السياسية في الإسلام**، ص 25.

وقد تكون المشاركة بشكل مباشر في مناصب عدة كمنصب رئيس الدولة ومنصب الوزير، أو بشكل غير مباشر كالانتخاب و الترشيح، الذين تتحقّق بهما مشاركة المواطن عن طريق ممثّلين عنه كأعضاء في المجالس المختلفة مثل المجلس البلدي ومجلس الأمة وسائر المجالس المحليّة.

وممّا لا شكّ فيه أنّ التعريفات في معنى المشاركة السياسيّة غير المباشرة متنوّعة ومختلفة، فمنها ما يحصر المعنى في نطاق التصويت في الانتخابات، وهو ما بيّنه الأستاذ سالم البهنساوي حينما عرّف الحق السياسيّ بقوله: «الحق السياسيّ بالمفهوم العام هو الانتخاب والترشيح، وحق تولّي الوظائف العامة»،[1] ومنها ما يوسّع المعنى ليشمل المشاركة في مجالات الحياة، كالتعريف الذي يورد للحقوق السياسيّة عن الإمام الحسن بن علي بن أبي طالب (عليهما السلام) حينما سأله رجل عنها فأجاب: «السياسة أن ترعى حقوق الله وحقوق الأحياء والأموات، فأما حقوق الله فأداء ما طلب والاجتناب عما نهى، وأما حقوق الأحياء فهي أن تقوم بواجبك نحو إخوانك ولا تتأخر عن خدمة أمتك، وأن تخلص لوليّ الأمر ما أخلص لأمته، وترفع عقيرتك في وجهه إذا ما حاد عن الطريق السويّ، وأما حقوق الأموات فهي أن تذكر خيراتهم وتتغاضى عن مساوئهم فإنّ لهم رباً يحاسبهم».[2]

---

(1) المصدر نفسه، ص 24.

(2) هاشم معروف الحسني، **سيرة الأئمة الإثني عشر**، الطبعة الثانية، دار القلم، بيروت، 1398 هـ ـ 1978م، ص 525؛ علي محمد علي دخيل، **الإمام الحسن بن علي (ع)**، الطبعة الثانية، دار التراث الإسلامي، بيروت، 1394 هـ ـ 1974م، ص 52 ـ 53.

وقد قسّم الدكتور بندر عايد الظفيري أشكال المشاركة السياسيّة المعاصرة إلى أنشطة تقليديّة وأخرى غير تقليدية:

ـ **الأنشطة التقليديّة**: «كالتصويت، متابعة الأمور السياسيّة، الدخول مع الغير في مناقشات سياسيّة، المشاركة في الحملات الانتخابية بالمال أو الدعاية أو كليهما، الانضمام إلى جماعات المصلحة، الانخراط في عضويّة الأحزاب السياسيّة وتقلّد المناصب السياسيّة».[1]

ـ **الأنشطة غير التقليديّة**: «بعضها قانوني مثل الشكوى والإضراب في بعض النُظم، وبعضها غير قانوني كالتظاهر ونهب أو تخريب الممتلكات العامة أو الاغتيال. ويباشر المواطنون هذه الأعمال للتعبير عن مطالبهم أو الاحتجاج على سياسة أو قرار ما حينما تنعدم المسالك الشرعيّة، أو يكون اللّجوء إليها غير ذي جدوى».[2]

1 ـ 1 ـ 2 الحقوق السياسيّة للمرأة المسلمة في بلدان الشرق الأوسط وشبه الجزيرة العربيّة

يقتصر مبحث الحقوق السياسيّة في هذا الفصل على المرأة المسلمة في بلدان الشرق الأوسط وشبه الجزيرة العربيّة، وذلك للاعتبارات الآتية:

1 ـ هذه المنطقة مهد الإسلام في انطلاقته وفي عصوره الأولى.

2 ـ وهي تحوي الأماكن الإسلاميّة المقدسة.

---

(1) بندر عايد الظفيري، **المشاركة السياسية للمرأة الكويتية (رؤى متعدّدة)**، الطبعة الأولى، كلّية التجارة والاقتصاد والعلوم السياسية، جامعة الكويت، 1995م، ص 24.

(2) المصدر نفسه.

3 ـ جميع المداس الفكريّة الأساسيّة في الإسلام نشأت فيها، وإليها ترجع المدارس الأخرى في سائر أرجاء العالم الإسلاميّ.

4 ـ ثم إنّ هذه المنطقة مهد للحركات الإسلاميّة الأم والتي هي الأساس لكلّ الحركات الإسلاميّة الناشئة في أجزاء العالم الإسلاميّ الأخرى.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّه بعد الحرب العالمية الثانية وإعلان ميثاق الأمم المتحدة عن الحقوق المتساوية للرجال والنساء، تحفّزت همة نساء معظم الشعوب من أجل حقوقها السياسيّة حتى بلغت نيلها كاملة. [(1)]في عام 1956 نصّ الدستور المصري على مبدأ المساواة بين الجنسين، وصدر القانون رقم 73 الذي قرّر لها مباشرة حقوقها السياسيّة.[(2)] ومنذ عام 1956 وحتى دستور عام 1985 كفلت جميع الدساتير في السودان حقوق المرأة من دون أيّ تمييز ضدّها، وقد نظّم قانون الانتخابات لعام 1985 حقّها الدستوري في المشاركة في الانتخابات، وحقّها في التصويت وترشيح نفسها على أساس من المساواة مع الرجل.[(3)] ثم تقرّرت الحقوق السياسيّة للمرأة في الدول العربية الأخرى، في الأردن ولبنان

---

(1) د. محمد فريد الصادق سيد أحمد عمران، **الحقوق السياسيّة للمرأة (دراسة مقارنة)**، ص182، 168، 169؛ د. مجيد محمود أبو حجير، **المرأة والحقوق السياسيّة في الإسلام**، ص 40 ـ 43؛ د. عبد الحميد الشواربي، **الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام**، ص 199 ـ 202.

(2) د. مجيد محمود أبو حجير، **المرأة والحقوق السياسية في الإسلام**، ص 41. د. عبد الحميد الشواربي، **الحوق السياسيّة للمرأة في الإسلام**، ص 225؛ د. بندر عايد الظفيري، **المشاركة السياسيّة للمرأة الكويتيّة (رؤى متعدّدة)**، ص 49؛ د. محمد فريد الصادق سيد أحمد عمران، **الحقوق السياسية للمرأة (دراسة مقارنة)**، ص 305.

(3) المصدر نفسه، ص 247 ـ 248.

عام 1960، في العراق عام 1967، في تونس عام 1969، في سوريا عام 1973، في الجزائر عام 1976، وفي ليبيا عام 1977.[1] وأخيراً نالت المرأة العمانية حقّها في الاقتراع والترشيح لمجلس الشورى العماني، ما أفرز فوز امرأتين بعضويته في عام 1994م.[2] ومنحت المرأة القطرية ممارسة حق الاقتراع العام والترشّح للمجلس البلدي المركزي بمقتضى المرسوم رقم (17) لسنة 1998م بنظام انتخاب الأعضاء الذي صدر في 8/ 7/ 1998.[3]

من جانب آخر، كوفئت جهود المرأة الكويتية من أجل حقوقها بالمرسوم الأميري الصادر في 16 مايولعام 1999م، والذي يقرّر لها ممارسة هذه الحقوق ترشّحاً وانتخاباً للمجالس النيابية[4]، وذلك بعد فشل سلسلة من المحاولات جاءت لتحصيل هذا الحق من خلال الآليّة البرلمانيّة بمطالبات واقتراحات ومشاريع بقوانين[5]. أما المرأة البحرينية فقد حصلت على حقها في المشاركة في المجلس البلدي بوضع يؤشّر

(1) المصدر نفسه، ص 246 ـ ص 248.

(2) د. عبد الحميد الأنصاري، **المرأة الخليجيّة وحق الانتخاب والترشّح: رؤية تحليلية فقهية معاصرة**، ص1، 2؛ السيدة شكور الغماري (عضو مجلس الشورى العماني لعام 1994م)، تجربة سلطنة عمان في مجال إشراك المرأة في عملية الشورى، ص 4. وهما ورقتان قدمتا في ندوة (المرسوم الأميري بقانون يمنح المرأة حقوقها السياسية واستشراف دورها المأمول وتحدّياته) التي أقامها مركز الخليج والجزيرة العربية، جامعة الكويت في يومي الاثنين والثلاثاء، 4 ـ 5 / 10/ 1999 م.

(3) د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري، **المرأة الخليجية وحق الانتخاب والترشيح: رؤية تحليليّة فقهيّة معاصرة**، ص2.

(4) سعد محمد العتيبي، الوثيقة (قرار 16 مايو1999 وأحداث متسارعة : رؤية شاملة لحقوق المرأة السياسية)، الطبعة الأولى، أغسطس 1999م، ص23.

(5) المصدر نفسه، ص97، 98؛ د. بندر عايد الظفيري، **المشاركة السياسية للمرأة الكويتية : رؤى متعدّدة**، ص 73 ـ 74.

على أنّها قادمة إلى مجلس الشورى لا محالة، فقد جاء على لسان رئيس الوزراء الشيخ خليفة بن سلمان آل خليفة في خطابه الذي ألقاه في 2/6/ 1999م محدّداً فيه برنامج الحكومة للمرحلة القادمة: «لم يعد دور المرأة قاصراً على الإسهام في دعم مسيرة التنمية بكافة أشكالها. . . وإنما للمرأة دور أساسي في صياغة مستقبل المجتمع ورسم خطواته مما يستدعي تعزيز دورها ومشاركتها في الحياة العامة والعمل الوطني في المرحلة القادمة»[1]. وأعلن أمير البحرين (أصبح في ما بعد ملكاً) الشيخ حمد بن عيسى آل خليفة في خطابه الذي تلاه بمناسبة العيد الوطني لبلاده: «لقد قرّرنا إحياء نظام الانتخابات البلدية التي كانت البحرين سباقة إليها في هذه المنطقة منذ أوائل القرن العشرين بمشاركة مختلف الفئات الاجتماعيّة وإدلاء المرأة بصوتها إلى جانب الرجل».[2] وحتى وقت كتابة هذه الأطروحة لم توفّق المرأة السعودية والإماراتية في تحصيل حقوقها السياسيّة، حيث تشترك مع المرأة الكويتية في كون قوانين دولها لا تنص على مشاركتها في الانتخاب والترشيح.[3]

1 ـ 2 نماذج من الدراسات السابقة في الحقوق السياسيّة للمرأة

اتفقت جهود العلماء والباحثين والمعاصرين على تناول حقوق وواجبات المرأة السياسيّة كجزئية مستقلّة، سواء كانت المعالجة الجزئية فقهيّة أم سياسيّة أو اجتماعيّة.

---

(1) جريدة «أخبار الخليج» البحرينية، الجمعة 5/ 11/ 1999م، ص 4.

(2) صحيفة «الخليج» الصادرة من الإمارات، 9 من شهر رمضان 1420 هجرية، الموافق 17/ 12/ 1999م، العدد 7510، ص1.

(3) د. بندر عايد الظفيري، **المشاركة السياسية للمرأة الكويتية: رؤى متعدّدة**، ص 51.

فتعرّض لها الفقهاء في كتبهم الفقهيّة العامة، وفي كتبهم الخاصة في مجال فقه الحكم والولايات العامة، مثل **الأحكام السلطانية والولايات الدينية** للماوردي، **تبصرة الحكام** لابن فرحون المالكي، **معين الحكام** للطرابلسي، **من فقه الدولة في الإسلام** للدكتور يوسف القرضاوي، **معالم الحكومة الإسلاميّة** للأستاذ الشيخ جعفر السبحاني، و**الحكم الإسلاميّ بين النظريّة والتطبيق** للسيد محمد باقر الحكيم[1].

واتّجهت جهود المعاصرين إلى معالجات لا تختلف عما قدّمه السابقون من نمطها التجزيئي، وإن أضافت إلى الآراء الفقهيّة القديمة والحديثة الاعتبارات الاجتماعيّة المستجدّة في نسق أكاديمي يتفاوت من حيث الدقة والشموليّة في استقصاء عناصر الموضوع أو جزئيّاته.

نماذج بارزة من الدراسات المعاصرة

تمثّل النماذج المختارة في هذا المجال ثلاث أبرز مدارس للفكر السنّي الإسلاميّ، حيث إنّها الأكثر انتشاراً. أما مدارس الفكر الشيعي

---

(1) أبو الحسن علي بن حبيب الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، الطبعة الأولى، مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت، 1409 هـ ـ 1989م؛ إبراهيم بن محمد بن فرحون اليعمري المالكي، تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1301 هجرية؛ علاء الدين علي بن خليل الطرابلسي الحنفي، **معين الحكام في ما يتردّد بين الخصمين من الأحكام**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع، (الطبعة بدون بيان سنة الطباعة ولا بلدها)؛ د. يوسف القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام**، الطبعة الأولى، دار الشروق، القاهرة، 1417 هـ ـ 1997م؛ الشيخ جعفر السبحاني، **معالم الحكومة الإسلامية**، الطبعة الأولى، دار الأضواء، بيروت، لبنان، 1405 هـ ـ 1984م؛ السيد محمد باقر الحكيم، **الحكم الإسلامي بين النظرية والتطبيق**، مؤسسة المنار، الطبعة الأولى، قم، إيران، 1412 هـ ـ 1992م.

الإسلاميّ فهي تماثلها في انقسام الموقف والقناعات من القضيّة، ولم أتعرض لنماذجها بتفصيل لأنّ الفكر الشيعي لم يتبلور في نظام حكم في السنوات السابقة، والأنموذج الأقرب إليه هو أنموذج الدولة الإسلاميّة المعاصرة في إيران والذي سأشير إليه في الفصول اللّاحقة.

ويجدر القول إنّ المدارس الفكريّة في نماذجها الثلاثة، وعلى الرغم من تباينها في الفهم والموقف، فإنّ كلاً منها يوظف النصوص الإسلاميّة من الآيات القرآنية والسنّة النبويّة في إثبات رؤيته من الحقوق السياسيّة للمرأة المسلمة:

- المدرسة الليبراليّة ترى أنّ الإسلام لا يمنع المرأة حقوقها لكنها لا ترى بالضرورة أن ممارسة المرأة لهذه الأدوار منطلقة من رؤية إسلاميّة أصولية.
- المدرسة الإسلاميّة السلفية تؤمن بما تقدمه من أدلّة أصوليّة وأنّ الإسلام قد حرّم على المرأة المسلمة جميع الأدوار السياسيّة.
- أما مدرسة الإخوان المسلمين فتقدم الأدلّة على أنّ الإسلام أقرّ للمرأة المسلمة جميع حقوقها السياسيّة ما عدا القيادة العليا للبلاد قد حرّمها عليها، ومع ذلك يرى أتباع هذه المدرسة أنّ الوقت الحالي غير مناسب لمزاولة المرأة المسلمة المهام السياسيّة.

1.2.1 نموذج المدرسة الليبراليّة

هذا النموذج يمثله الدكتور عبد الحميد الشواربي في كتابه **الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام** المحرّر عام 1987م في جمهورية مصر العربية. ومادة الكتاب هي موضوع رسالة حصل بها على درجة الدكتوراه في الحقوق (القانون الدستوري المقارن) من جامعة الإسكندرية عام

1983م. وقد عُرّف الدكتور الشواربي في كتابه بأنه رئيس محكمة في جمهورية مصر العربيّة.

أسباب اختيار هذه الدراسة

إختيرت هذه الدراسة لسببين:

1 ـ لكونها تُعتبر أنموذجاً للاتجاه الذي يقصي العامل الديني في إقرار الحقوق السياسيّة للمرأة المسلمة، وقد تأسّست عليها الدراسات التالية التي تسير في هذا الاتجاه، واستشهدت بها في موضوع الحقوق السياسيّة للمرأة.

2 ـ لكونها تتمتّع بمستوى من العمق التحليليّ لا يتوفّر في الدراسات الأخرى الباحثة في الموضوع نفسه.

طريقة الكاتب في معالجة الموضوع

1 ـ تسير الدراسة على نهج أكاديمي محدّد واضح.

2 ـ موضوع بحثه كما عرّفه في ص 9 من الكتاب هو: دراسة مقارنة بين الشريعة الإسلاميّة وبين مبادئ النظم السياسيّة المعاصرة في حقوق المرأة السياسيّة.

3 ـ أوضح في مقدمة الكتاب (ص 12) منهجه في الدراسة الذي يعتمد على استبعاد العامل الديني والقانوني، فهو قد افترض أنّ مشكلة حقوق المرأة السياسيّة سواء في الإسلام أم في الأنظمة الدستوريّة الحديثة ليس مشكلة دينيّة أو قانونيّة، بل هي مشكلة اجتماعيّة سياسيّة، وخلص في بحثه إلى النتيجة التي سجّلها في الفصل الرابع من الباب الثالث بعدما وظّف البحث لإثباتها في الفصول والأبواب

السابقة، وهي: أنّ مشكلة الحقوق السياسيّة للمرأة لا يجب أن نلتمس حلّها وفق ما يقتضيه منطق المبدأ الديمقراطي، أو مبدأ سيادة الأُمة، أو الطبيعة القانونيّة لحق الانتخاب، هذا لأنّ المبادئ القانونية تتلاءم مع مختلف الأنظمة الانتخابية من ناحية، ومن ناحية أخرى إنّ المشكلة ليست قانونية. بل هي، كما أقرّ في النتيجة اجتماعيّة سياسيّة ويرى أنه يجب أن نلتمس حلّها في ضوء:

[أ] ظروف البيئة الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة.

[ب]تيار الرأي العام السائد في زمان ومكان ما.

[ج] مبادئ العدالة والإنصاف.

4 ـ وعلى أساس فرضية أنّ المشكلة اجتماعيّة سياسيّة اعتمد الكاتب على التركيبة الاجتماعيّة التي تبيّنها روح الجماعة ومنهاج الحكمة وفلسفتها كإطار عام للبحث، وفصّل في توضيح ذلك أنه لتحديد دور المرأة في أيّ مجتمع لا بدّ من تحديد النظرة الاجتماعيّة الشاملة لهذا المجتمع.

وممّا لا شك فيه أنّ مركز المرأة مرتبط بمدى تطوّر المجتمع البشريّ الذي ينتسب إليه، وبمفاهيمه الفلسفيّة قبل الظواهر الاجتماعيّة كافة، فالمجتمع المتطوّر حضارياً يختلف عن ذلك الراكد الجامد في نظرة كلّ منهما للمرأة، ففي نظر المجتمع الأول تتمتّع المرأة بوجود اجتماعي وقانوني بنسبة تطوّره الحضاري، بينما يُطمس وجودها هذا في الثاني. (ص10، 11).

ولقد تعرّض الكاتب لفلسفة المجتمع الذاتية ناظراً إلى المجتمع ككل في سياسته الخاصة ووضعه الاجتماعي والاقتصادي والقانوني

أيضاً، مبيّناً أنّ النُظم القانونية تأتي لتكون المرآة التي تعكس جميع الأوضاع بالنسبة إلى المجتمعات البشريّة كافة .

خطة البحث للشواربي

1 ـ تعرّض الكاتب الشواربي لموقف كلّ من مدرستَيْ الرأي الآخر في قضيّة الحقوق السياسيّة للمرأة : المدرسة السلفيّة التي ترى أنّ الإسلام يحرُم المرأة من جميع الحقوق السياسيّة ، ومدرسة الإخوان المسلمين التي تقول إنّ الإسلام يمنح المرأة الحقوق السياسيّة ؛ ولكن المجتمع الحديث لم يتهيّأ بعد لمزاولة تلك الحقوق مزاولة فعليّة .

2 ـ لقد عرض الكاتب آراء المدرستين منسوبة إلى فقهاء الشريعة القدماء والمعاصرين، وبيّن أسماءهم وأدلّتهم الشرعيّة ضمن المحاور الآتية :

- المرأة ورئاسة الدولة .
- المرأة والوزارة (بنوعيها وزارة التفويض ووزارة التنفيذ) .
- المرأة وحق التوظيف .
- المرأة والقضاء .
- المرأة والبرلمان .
- المرأة وحق الانتخاب .

3 ـ ثم إنه ضعّف الرأي القائل بحرمان الإسلام للمرأة من الحقوق السياسيّة بتضعيف أدلّته، واتهم أصحاب هذا الرأي بالجمود الفكري الذي نجم عن قفل باب الاجتهاد، وذكر أن هذا الأمر

يتنافى مع خصائص الشريعة الإسلاميّة وروحها حيث إنّ أحكامها تتغيّر وتتطوّر بتغيّر المصالح وتطوّر الظروف. أما أصحاب الرأي الثاني فقد وصفهم بأنهم في منأى عن الجمود؛ ولكنه اختلف معهم في:

[أ] تقديم الدليل على رأيه بأنّ الإسلام لا يحرم المرأة من رئاسة الدولة.

[ب]تفنيد جميع المبرّرات التي اعتبروها قائمة في تفسير ضرورة صرف المرأة عن ممارسة حقوقها السياسيّة، وذلك بإمكانية تطويع الظروف البيئيّة الاجتماعيّة والسياسيّة بالشكل الذي ينسجم وممارسة هذه الحقوق وفق المبادئ والتطلّعات الإسلاميّة.

4 ـ دعم الكاتب وجهة نظره في ضرورة استبعاد العامل الديني في تناول الحقوق السياسيّة للمرأة المسلمة، بقناعته أنّ من يحدّد أحوال المجتمع من النواحي الأخلاقيّة والاجتماعيّة والسياسيّة تسمح أو لا تسمح للأخذ بنظام معيّن من الأنظمة، ليس علماء الشريعة فقط وإنما هو أيضاً من اختصاص جميع المعنيّين بالشؤون العامة للبلاد. وأن الصفة التي يعالج بها علماء الشريعة هذا البحث لا تختلف عن صفة أيّ مواطن آخر أو أيّ مفكّر آخر باحث في الشؤون العامة.

5 ـ الأسلوب الذي طُرحت فيه أدلّة الاتجاهين الأول والثاني في الموقف من الحقوق السياسيّة للمرأة المسلمة، والرد عليها من قبل الكاتب، أتت على نمط المعالجات الجزئيّة المتفرّقة التي لا يجمعها نسق مؤطّر بإطار نظريّ شامل، ومجذّر بأُسس فلسفيّة محدّدة وواضحة.

6 ـ لم تقتصر جهود الباحث في كتابه على تناول حقوق المرأة السياسيّة في الإسلام، وإنما يتناول المشكلة في الأنظمة المقارنة. فعرض أدلّة خصوم مبدأ منح المرأة الحقوق السياسيّة وأدلّة أنصار مبدأ المنح أيضاً، ووصف أصحاب الرأي الأول بالجمود بينما رأى أنّ أنصار مبدأ منح المرأة حقوقها السياسيّة هم الأقرب إلى العدالة والتطور وبمنأى عن الجمود.

7 ـ لكن مع ذلك أشكل على أنصار حقوق المرأة السياسيّة اعتبارهم المشكلة أنّها مشكلة قانونية، فلم يعتبر نظرية سيادة الأمة ولا مبدأ المساواة ولا الطبيعة القانونية للانتخاب كافية لحلّ تلك المشكلة. وقد وجد أن هذه النظريات لا تتفق مقدماتها مع النتيجة التي انتهى إليها أصحاب هذا الرأي.

خلاصة منهج الشواربي

في اعتراضه على الآخرين وتعيينه لجوهر المشكلة وطريقة حلّها، يرى الشواربي أنّ منابع المشكلة منابع اجتماعيّة سياسيّة وليست دينية ولا قانونية، فليس من الصواب في الرأي أن نستوحي لحلّها مبدأً قانونياً أو دينياً فحسب، بل يجب قبل ذلك أن نستوحي ظروف البيئة الاجتماعيّة والسياسيّة، أي إنّنا، لنتعامل مع المشكلة بشكل صحيح ينبغي ألّا نتعامل معها كمشكلة دينية أو فقهيّة أو قانونيّة، بل كمشكلة اجتماعيّة. فهو يرى أنّ الإسلام قد أعطى المرأة جميع الحقوق السياسيّة بما فيها الرئاسة العليا للبلد، وبالإمكان تهيئة الظروف البيئيّة الاجتماعيّة والسياسيّة وتطويعها بالشكل الذي يمكّن المرأة المسلمة من ممارسة هذه الحقوق من دون أن تصطدم بالمبادئ الإسلاميّة.

دراسات أخرى تنهج نهج المدرسة الليبراليّة
في الحقوق السياسيّة للمرأة المسلمة

1 ـ يتفق د. عبد الحميد متولي مع د. عبد الحميد الشواربي في اعتبار المسألة اجتماعيّة وسياسيّة وأخلاقية، وقد أوضح ذلك في كتابه **مبادئ نظام الحكم في الإسلام**، حيث قال: «إذ إنّ الوضع الصحيح للمسألة أنّها مشكلة اجتماعيّة، سياسيّة، يجب أن نلتمس حلّها على ضوء ظروف البيئة الاجتماعيّة والسياسيّة، والاقتصاديّة، وتيار الرأي العام السائد، ومبادئ العدالة والإنصاف».[1]

2 ـ د. بندر عايد الظفيري حرّر دراسته في موضوع كتاب جعل عنوانه **المشاركة السياسيّة للمرأة الكويتية: رؤى متعدّدة**، وذلك عام 1995م. وقد ركّز فيها على قياس اتجاهات التفكير في المجتمع الكويتي تجاه قضيّة المشاركة السياسيّة للمرأة الكويتية، مسجلاً تباين القناعات والمواقف بتباين الجنس، ومستوى التعليم والوعي الفكري، والاتجاه الديني، والحالة الاجتماعيّة، والانتماء القبلي، ما يؤكّد ما ذهب إليه الدكتور الشواربي في أثر العوامل الأيديولوجيّة الثقافيّة والاجتماعيّة في تحديد الموقف من قضيّة الحقوق السياسيّة للمرأة.

3 ـ د. عبد الحميد الأنصاري، عميد كليّة الشريعة والقانون والدراسات الإسلاميّة في جامعة قطر سابقاً، نراه في كتابه **قضايا المرأة بين**

---

(1) منشأة المعارف، القاهرة، الطبعة الرابعة، 1978م، ص898.

تعاليم الإسلام وتقاليد المجتمع[1] قد اتفق مع كل من د. عبد الحميد الشواربي ود. عبد الحميد متولي في اعتبار المسألة اجتماعيّة وسياسيّة؛ لكنه اختلف معهما في بيان عدم كفاية هذا الحلّ بعيداً عن مبادئ وقواعد الإسلام في شتّى مجالات الحياة الاجتماعيّة والسياسيّة والأخلاقية والاقتصاديّة، بل لا يمكن الوصول إليه إلّا بالتزام الضوابط الإسلاميّة في جميع هذه المجالات.[2]

1 ـ 2 ـ 2 نموذج المدرسة السلفيّة

هذا النموذج تمثّله دراسة لمجيد أبو حجير بعنوان: **المرأة والحقوق السياسيّة في الإسلام**، شركة الرياض للنشر والتوزيع، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، المملكة العربية السعودية، الرياض، الطبعة الأولى، 1997 م. وهذه الدراسة عبارة عن «رسالة قدّمت استكمالاً لمتطلّبات درجة الماجستير» في القضاء الشرعي بكليّة الدراسات العليا في الجامعة الأردنية في 1994م. ونوقشت بتاريخ: 9/ 10/ 1994م، وأجيزت.

أسباب اختيار هذه الدراسة

إختيرت هذه الدراسة للأسباب الآتية:

1 ـ كونها مؤسّسة على الأدلّة الفقهيّة الإسلاميّة فهي تمثّل الاتجاه الرافض لحقوق المرأة السياسيّة، ذلك الاتجاه الذي يجسّد حالة نمطية ذات تأثير كبير في الشارع الإسلاميّ، خصوصاً في المملكة العربية السعودية والكويت ودول الخليج العربي.

---

(1) د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري، **قضايا المرأة بين تعاليم الإسلام وتقاليد المجتمع**، دار الفكر العربي، القاهرة، الطبعة الأولى، 2000م.

(2) المصدر نفسه، ص 68.

2 ـ اجتهدت الدراسة في استقصاء الموقف الإسلاميّ الذي تمثله في جميع أشكال المشاركات السياسيّة الممكنة في عالمنا المعاصر.

3 ـ تتّسم بالمتانة والدقة في طابعها الأكاديمي.

طريقة أبو حجير في معالجة الموضوع

1 ـ اعتمد الكاتب على العامل الديني كأساس لتحديد الموقف الإسلاميّ في مشاركات المرأة بالسياسة من دون أن يربط الدراسة بالقانون الحديث.

2 ـ يمثّل الكاتب في موقفه ونهج دراسته رؤية وموقف المتشرّعين الملتزمين بالإسلام الذين يرون أنّ دراسة الشواربي والدراسات التي تسير في هذا الاتجاه دراسات غير مدعّمة بالأدلّة الإسلاميّة الشرعيّة؛ لذا فإنّها لا تعكس حقيقة إسلاميّة موضوعيّة لديهم، إنما هي فقط تعبّر عن آراء كتّابها الشخصيّة.

3 ـ عرّف كلاً من المشاركة السياسيّة والحقوق السياسيّة بشكل مختلف عن الدكتور الشواربي، إذ عرّفها بمنظور الفكر الإسلاميّ الشامل.

4 ـ ثم عرّف الولاية العامة بأنّها: «سلطة شرعيّة عامة مستمدّة من اختيار عام، أو بيعة عامة، أو تعيين خاص من وليّ الأمر، أو من يقوم مقامه، تخوّل صاحبها تنفيذ إرادته على الأمة جبراً في شأن مصالحها العامة في ضوء اختصاصه». كذلك بيّن أن هذا التعريف يشمل جميع الولايات العامة المندرجة تحت السلطات الثلاث: التشريعية، والتنفيذية، والقضائية. ويوضح التعريف طبيعة الولاية العامة في الدولة الإسلاميّة في كونها (ولاية شرعيّة) تستمدّ جميع أحكامها من الفقه والتشريع الإسلاميّ.

5 ـ عرض الكاتب آراء الفقهاء القدماء والمعاصرين والمؤيّدين والمعارضين لتولّي المرأة الولايات العامة بأنواعها، وناقش أدلّة المؤيدين مفنّداً إياها، وعرض أدلّة المعارضين مقوياً لها، وقد اعتمد في الاستدلال على آيات من القرآن الكريم وأدلّة السنّة وإجماع المسلمين قولاً وعملاً، والقياس والمعقول وما تقتضيه المصلحة ويجري به العرف، وخلص إلى تحريم المناصب الآتية على المرأة؛ لأنه يراها من الولايات العامة:

- رئاسة الدولة.
- الوزارة بنوعيها وزارة التفويض ووزارة التنفيذ.
- القضاء بأقسامه الثلاثة: القضاء العادي، قضاء المظالم، ولاية الحسبة وما يلحق به من قضاء الرد والأحداث، وبيّن أنّ قضاء الرد هو بمثابة محكمة النقض في الأنظمة العصريّة.
- عضويّة البرلمان.
- أما بخصوص الانتخاب، فقد جوّز أن تكون المرأة ناخبة بشرط أن لا يلزم من ذلك قانوناً أن تكون مُنتخَبَة؛ لأنّ النيابة العامة عن الأمة في البرلمان يراها ولاية عامة والمرأة ممنوعة عن تولّي الولايات العامة كما يرى. أما انتخابها أعضاء ذكوراً لمجلس الشورى النيابي فهو يجوز لكونه شهادة، والشهادة لا ولاية عامة فيها.
- حرّم الكاتب جميع الوظائف السياسيّة على المرأة ما عدا:

[أ] أن تكون شرطيّة مختصّة بالشؤون النسائية فقط في مجال وظائف الشرطة.

[ب] أن تكون مخبرة سريّة بما لا يتعارض مع سترها الشرعي ولا يعرّضها للقتل والزنا.

6 ـ وظّف الكاتب العامل التراثي في طريقة استدلاله على الحكم الإسلاميّ الراجح لديه بدمج قناعات المجتمع التراثية السائدة في نظرتها التي تعزل المرأة عن المشاركة في الحياة السياسيّة العامة.

7 ـ لم يختلف الباحث عن د. عبد الحميد الشواربي في طريقة الوصول إلى الحكم الشرعي الإسلاميّ، فمع أنه وظّف العامل الديني بشكل رئيسيّ لإثبات وجهة النظر الإسلاميّة في حقوق المرأة السياسيّة، إلّا أنّه تحرّك بهذا العامل بمعالجات جزئيّة متفرّقة كشتات من الأدلّة لا يجمعها إطار نظريّ شامل، ولا تنبثق استدلالاتها المنطقية من جذور أيديولوجيّة فلسفيّة تفسّر أدلّتها بنسق فكريّ متجانس.

8 ـ النتيجة الكليّة التي خرجت بها الدراسة هي أنّ الإسلام يمنع المرأة من تولّي جميع المناصب السياسيّة، ولا يجيز لها تقلُّد الوظائف السياسيّة ما عدا ما يتناسب مع طبيعتها النسويّة كأن تكون شرطيّة مختصّة بالشؤون النسائية، أو مخبرة سريّة من دون أن يعرّضها ذلك لمحذور شرعيّ.

دراسات أخرى تمثّل المدرسة السلفية في موضوع الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام

توجّهت رسالة الماجستير التي قدّمها د. محمد طعمة سليمان إلى كلية الشريعة في الجامعة الأردنية سنة 1985م، إلى تبنّي الآراء الفقهيّة المانعة للمرأة من المشاركات السياسيّة في الحياة العامة. تناولت

الدراسة الولاية العامة للمرأة في الشريعة الإسلاميّة مقارنة مع القانون الوضعي، وقد طبعها في كتاب **الولاية العامة للمرأة في الفقه الإسلاميّ** سنة 1988م. وهي تتميّز بأنّ فيها شيئاً من التفصيل يفوق ما سبقها من الدراسات في بيان أحكام تولّي المرأة للولاية العامة مع مناقشة أدلّة المجيزين والمانعين، إذ احتوت على مباحث في حكم توليها للخلافة والوزارة والقضاء والإفتاء والحسبة وممارسة الانتخاب والنيابة، وأضافت مبحث تولّي المرأة لسائر الوظائف العامة الأخرى كالطبابة والتمريض والتدريس في مجال التعليم، والعمل في مجال الإدارات العامة الفرعيّة وفي مجال الشرطة ورئاسة الديوان وأمانة السر في الوزارات. إلّا أنّها لم تتطرّق إلى تفاصيل قد وردت في دراسة مجيد محمد أبو حجير كحكم تولّي المرأة ولاية قضاء المظالم، وقضاء الرد، والإمارة بأنواعها العامة كافة، والتي تشمل إمارتَيْ الاستكفاء والاستيلاء، والإمارة الخاصة، والإمارة على الجهاد، وتولّي منصب السفير والمخابرات.

هذه الدراسة تسير في الاتجاه نفسه الذي سارت فيه دراسة أبي حجير، وقد خلص الكاتب منها إلى الإقرار بعدم جواز تولّي المرأة كلّ ما يراه مندرجاً تحت عنوان الولاية العامة باستثناء ما يتناسب مع طبيعتها الأنثويّة كأن تكون شرطيّة للشؤون النسائيّة.

1 ـ 2 ـ 3 نموذج مدرسة الإخوان المسلمين

هذا النموذج طرحه الدكتور مصطفى السباعي في كتابه **المرأة بين الفقه والقانون** المحرّر في 25 نوفمبر 1962م، الطبعة السادسة، 1984م، المكتب الإسلاميّ، بيروت، دمشق.

أسباب اختيار هذه الدراسة

إختيرت هذه الدراسة للسببين الآتيين:

1 ـ كون الدكتور السباعي يمثّل في رأيه ونهجه الفكريّ تيار الإخوان المسلمين، وهو تيار يمثّل قطاعاً كبيراً من المسلمين في مصر وسوريا ولبنان والأردن والعراق والكويت.

2 ـ لقد تقلّد الدكتور السباعي منصب المراقب العام لحركة الإخوان المسلمين في سوريا ولبنان بعدما تشكّلت في سوريا عام 1945م.

طريقة الكاتب في تناول البحث

1 ـ على الرغم من أنّه يرى أنّ الإسلام لم يحرّم على المرأة الاشتغال بالسياسة باستثناء تولّي رئاسة الدولة العليا، إلّا أنّ الكاتب يدعو إلى مراعاة الأعراف السائدة التي تكرّس دور المرأة في رعاية زوجها وأبنائها وأسرتها، وتنأى بها عن الانشغال بالشؤون السياسيّة.

2 ـ لم ينتهج الباحث الطريقة الأكاديميّة الدقيقة في معالجة موضوع «الحقوق السياسيّة للمرأة في الإسلام» كما فعل الباحثان الدكتور الشواربي وأبو حجير في النموذجين السابقين، فلم يحدّد المفهوم الموضوعي للسياسة، والنشاطات السياسيّة، والحقوق السياسيّة.

3 ـ كذلك لم يحدّد محاور ومستويات المشاركة السياسيّة لينطلق منها في البحث والنفي والإثبات كما فعل الباحثان في النموذجين السابقين، واكتفى فقط بذكر تحريم الإسلام على المرأة أن تتولّى رئاسة الدولة العليا من دون أن ينفي أيّ سلطة أخرى لها، وبيّن أنّ الإسلام لا يحرم على المرأة الانتخاب والترشيح للمجالس النيابية،

وقدم على ذلك الأدلّة الإسلاميّة المستمدّة من القرآن والسنّة النبويّة.

4 ـ ثم قرّر أنّ الإسلام وإن أعطى المرأة حقوقها السياسيّة إلّا أنه لم يحبذ اشتغالها بالسياسة مستدلاً على ذلك بسيرة المجتمع الإسلاميّ في صدر الإسلام وطوال التاريخ الإسلاميّ، وبتوجيه الشريعة الإسلاميّة للمرأة لرعاية أسرتها.

5 ـ دعم الباحث رأيه في رفض اشتغال المرأة المسلمة بالسياسة بمخزون الأمة التراثي الرافض لممارستها الشؤون السياسيّة، مبيّناً أنّ نيلها لحقَّيْ الترشيح والانتخاب للمجالس المحليَّة النيابيّة لم يأتِ بإرادة الشعب وإنما حصلت عليه إما في غيبة الحياة النيابية وقيام الانقلابات العسكرية، أو بقرار الحكم الفرديّ المستبدّ. ولإثبات سلامة رأيه احتجّ بعدم ملاءمة طبيعة المرأة للاشتغال بالسياسة بتراجع المرأة الغربية عن ممارسة حقوقها السياسيّة.

6 ـ لم يقدّم الباحث الأدلّة الفقهيّة التي تدعم رأيه بالرجوع إلى إطار نظريّ شامل، وإنما أتت مجتزأة، أي بمعالجات متفرّقة كما كان شأن الباحثين اللذين سبقاه في النموذجين الأول والثاني، بحيث جاءت غير منتظمة في نسق واحد ينبثق من تفسير فلسفي تحليليّ متجذّر وعميق.

7 ـ النتيجة التي خلص إليها الكاتب أنه وإن كان الإسلام لا يحرّم على المرأة الولاية العامة ما عدا رئاسة البلاد، إلاّ أنه يحبذ لها الابتعاد عن تناول الشؤون السياسيّة والتفرّغ للأدوار الأنثويّة، ويدعو إلى الأخذ بالأعراف في المجتمعات الإسلاميّة تلك التي تسير في هذا الاتجاه.

دراسات أخرى قريبة من هذا الاتجاه:

هناك أيضاً دراسة للدكتور محمد فريد الصادق سيد أحمد عمران في رسالته لنيل الدكتوراه، عنوانها: **الحقوق السياسيّة للمرأة: دراسة مقارنة**، عام 1997م، وهي تشتمل على ثلاثة أجزاء:

الجـزء الأول: في الحقوق السياسيّة للمرأة في الإسلام.

الجزء الثـاني: الحقوق السياسيّة للمرأة في القانون المقارن.

الجزء الثالث: الحقوق السياسيّة للمرأة المصريّة.

والجزء الذي يتعلّق ببحثنا هو الجزء الأول، وفيه استعرض الباحث أدلّة المانعين للمرأة حقوقها السياسيّة، وأدلّة المجيزين لها ضمن المحاور الآتية:

- تولّي المرأة المناصب السياسيّة.
- عضويّتها في المجالس النيابيّة.
- حقّها في الانتخاب.
- المرأة والقضاء.

وقد خلص عمران إلى ترجيح أنّ الإسلام قد أعطى المرأة حقوقها السياسيّة ولم يمنعها إلّا من تولّي الرئاسة العليا للبلاد، ودعا إلى تفعيل دورها السياسيّ في المجتمع ضمن الضوابط الإسلاميّة الشرعيّة مثل الاحتشام في اللباس، والغض من البصر، واجتناب الخلوة والمزاحمة، واجتناب مواطن الريبة. وهو بذلك جسّد تطوّر موقف مدرسة الإخوان المسلمين في الآونة الأخيرة من الحقوق السياسيّة للمرأة؛ إذ دفعت بنسائها في مصر إلى الترشح لنيابة البرلمان.

1 ـ 3 أهداف البحث ومنهجيته

1 ـ 3 ـ 1 أهميّة موضوعه وأسباب اختياره

ثمة أسباب ثلاثة لاختيار هذا البحث، هي:

1 ـ تطوّر تقنيّة الاتصالات أسهم بدرجة كبيرة في سرعة وسهولة انسياب الأفكار والثقافات بين الشعوب والحضارات، الأمر الذي ضاعف من حالة التمازج الحضاريّ في ما بينها، وعمل على نقل تجربة المرأة الغربية التي تمارس في الوقت الحاضر حقوقها السياسيّة إلى ذهنيّة وتطلّعات المرأة العربية والمسلمة التي ظلّت مغيّبة عن المشاركة السياسيّة في مجتمعاتها طويلاً، بل وإلى الآن في الكويت ـ في تاريخ كتابة هذا البحث ـ وبعض دول الخليج.

2 ـ هذا الإلحاح الحضاريّ يتزامن مع تسارع عجلة التنمية والبناء في مجتمعات العالم البشريّ بدرجات مضاعفة عما سبق في القرون والأجيال السالفة واتّساع ميادين التنمية بشكل يتطلّب مساهمات وجهود جميع الفئات العمريّة والعلميّة والجنسيّة أي الذكور والإناث.

3 ـ مع أنّ المرأة المسلمة تجد في نفسها الكفاءة العلميّة والعمليّة للمشاركة السياسيّة البناءة، وتتطلّع لنيل حقوقها السياسيّة، فإنها تواجه بفتاوى فقهيّة تحرم عليها المشاركة السياسيّة إما تحريماً كليّاً أو جزئياً، فهي تريد حقوقها السياسيّة ولا تريد أن تخالف الشريعة الإسلاميّة التي تؤمن بها أو تُتّهم بالخروج عنها، فتبدو وكأنها تجمع بين نقيضين لا بدّ من أن يلغي أحدهما الآخر.

والواقع أنّ ما تقدّم من أسباب يبرّر ضرورة البحث في المشكلة الآتية:

1 ـ 3 ـ 2 مشكلة البحث

1 ـ ترتبط حركة المسلم والمسلمة أينما كانا في دول إسلاميّة أو غير إسلاميّة بفتاوى فقهاء[1] الإسلام التي تفسّر إجابة القرآن الكريم والسنّة النبويّة على المشكلات التي يواجهانها، وتحدد لهما كيفيّة التصرّف المطلوب الذي يرون صحته بموافقته للإسلام.

2 ـ موضوع المشاركة السياسيّة للمرأة المسلمة تتباين وتختلف فتاوى فقهاء الإسلام فيه في البلدان الإسلاميّة المتعدّدة، بل في البلد الإسلاميّ الواحد. فمنهم من يحرّم على المرأة أيّ دور سياسيّ، ولا يرى لها حقاً سياسيّاً في الإسلام، ومنهم من يجيز لها بعض الحقوق والأدوار السياسيّة ويحرّم عليها البعض الآخر، بينما تجد فريقاً ثالثاً من الفقهاء المعاصرين يجيز لها جميع الحقوق والواجبات السياسيّة، بل منهم من يوجب عليها بعض التحرّك بهذه الأدوار بشكل كِفائي. ومع أنّ كل فريق يعبّر عن رأيه باسم الشريعة الإسلاميّة، ويقدّم الأدلّة من القرآن والأحاديث النبويّة، إلّا أنّ الرأي المانع للمرأة من المشاركة السياسيّة له الأثر الغالب في كثير من الدول الإسلاميّة، وفي دول الخليج على وجه الخصوص، ما خلق إشكاليّة التناقض بين نيل الحق ومخالفة الإسلام على مستوى

---

(1) الفقيه: هو العالم الإسلامي الخبير بقواعد استنباط الأحكام الإسلامية، والمتمكّن فعلاً من عملية الاستنباط لهذه الأحكام من القرآن الكريم والسنّة النبويّة، تلك العمليّة التي تُسمّى «الإفتاء».

الموقف، وتعطيل ممارسة هذا الحق ميدانياً من قبل المرأة حتى في الدول الإسلاميّة التي تمنحها إياه.

3 ـ ما تريد الدراسة أن تبحث فيه هو إثبات أحد الفرضيّات التالية:

كل فقيه يعبّر عن رأيه بأنّه يمثّل موقف الإسلام تجاه المشاركة السياسيّة للمرأة، على الرغم من تناقض هذه الآراء:

ـ فلماذا الاختلاف بين آراء الفقهاء على الرغم من وحدة مصادرهم العلمية؟

ـ هل الحقيقة الموضوعيّة للموقف الإسلاميّ هي رفض المشاركة السياسيّة للمرأة فعلاً لتصبح إشكاليّة ضاغطة على كلّ متطلّعة إلى هذه المشاركة؟ أم أنّها العادات والتقاليد الموروثة تؤثّر على ذهنية الفقيه كما تؤثر على ذهنية عامة الناس، وتعبّر عن نفسها بلغة ورداء علمي؟

ـ هل لبيئة الفقيه أثر على ذهنه واستدلالاته العلمية؟

ـ هل هناك عوامل أخرى تؤدّي إلى اختلاف الفقهاء في استدلالاتهم؟

ـ ما هو الرأي الفقهي في مشاركة المرأة السياسيّة ذلك الذي يمثّل الحقيقية الإسلاميّة الموضوعيّة؟

هذا ما تودّ الدارسة الإجابة عنه وهو ما لم تتطرّق إليه نماذج الدراسات المعروضة سابقاً، بل لم تتعرّض لبحثه أيّ من الدراسات الأخرى في مجال المشاركة السياسيّة للمرأة المسلمة.

1 ـ 3 ـ 3 خطة البحث

مع أن د. الشواربي أراد بدراسته أن يبيّن وجهة نظر الإسلام في قضيّة الحقوق السياسيّة للمرأة المسلمة إلّا أنه استبعد العامل الديني من القضيّة، وهذا لا يتفق مع الغرض الأكاديمي للبحث وهو بيان الموقف الإسلاميّ، ومع أن كلاًّ من د. السباعي وأبي حجير اعتمدا العامل الديني في معالجة الموضوع إلّا أن في الدراستين ما يأتي:

[أ] عرض الأدلّة عرضاً تجزيئيّاً لا ينظّمه إطار نظريّ شمولي يجمع شتاته.

[ب]لم ينطلق أيّ منهما في دعم منطقية الأدلّةمن القاعدة الفكريّة الفلسفيّة للإسلام انطلاقاً تحليليّا وتفسيريّاً جذريّاً.

[ج] إعتمد كلّ منهما في بناء أدلّته تارة على دمجها مع الحالة التراثية السائدة في نظرتها المبعِدة للمرأة عن الحياة العامة، وتارة أخرى على هذه الحالة مستقلّة كدليل معتمد. وهذا خلاف الموضوعيّة العلميّة التي تحاول استقصاء الحقيقة من مصادرها الدينية وقواعدها الفكريّة.

وحيث إنّ موضوع الدراسة يتعلّق بالنظام الدستوري الإسلاميّ، ولكي تكون الدراسة شاملة في منهجها وموضوعيّة في منطلقاتها، فإنها ستعتمد الخطوات الآتية:

1 ـ إعتبار النظام الإسلاميّ السياسيّ الإطار النظريّ للدراسة الذي ستبحث من خلاله الرؤى الفقهيّة في مشاركة المرأة السياسيّة، فالفقه جزء من النظام، وقد تتحيّز النظرة والحكم الفقهيّ لأيّ جزئية إذا اعتبرت مفصولة عن النظام وبعيداً عن إنشائها من خلال

موقعها الطبيعي فيه، وخصوصاً عندما تبرز عوامل جديدة مرتبطة بما تصنعها مستحدثات ظروف الحياة الحضارية التي تتطلّب فقه الزمان والمكان المستبصر بظروف الواقع ومستجدّاته استبصاره بأدوات وأساليب الاستنباط الفقهيّة الاجتهاديّة.

2 ـ الانطلاق من خصائص ومرتكزات النظام الإسلاميّ الكلّي وخصائص النظام السياسيّ الإسلاميّ، «بعد بيانها وحصرها في الفصل الثاني»، في دراسة الأدلّة الفقهيّة المجيزة والمانعة لمشاركة المرأة السياسيّة دراسة فلسفيّة تحليليّة جذرية، وهذا ما لم تفعله الدراسات الأخرى في هذا المجال.

سيحدّد الفصل الثاني للدراسة معالم النظام الإسلاميّ في أساسه العقائدي والفلسفي، وأهدافه وصيغ الحكم فيه، وبرامج حكومته ومصادر الحقوق والحريّات والواجبات فيها. ثم سيتّجه البحث في الفصول الأخرى إلى استيضاح موقع المرأة المسلمة في حريّاتها وواجباتها في نظام الإسلام السياسيّ من خلال الخطوات التالية:

1 ـ 3 ـ 4 منهج البحث

1 ـ المنهج التجريبي الذي نفّذ من خلال:

[أ] توجيه الأسئلة إلى الفقهاء بمختلف مذاهبهم الإسلاميّة لتجديد رؤاهم الفقهيّة في الموضوع.

[ب]استشراف حجم ونسب انعكاس هذه الرؤى في المجتمع الإسلاميّ من خلال إعداد وإجراء إستبانة من عيّنة عشوائيّة بسيطة في المجتمع الكويتي، كأحد المجتمعات الأساسيّة التي تبرز فيها مختلف الرؤى الفقهيّة تجاه هذه المسألة، ويضاف

إلى هذا المبرر لاختيار العيّنة في الكويت كونها أكثر دول الخليج بل الدول العربية قاطبة ديمقراطية ومع ذلك تعد من آخر الدول الخليجيّة التي أقرّت فعلاً تحصيل الحقوق السياسيّة للمرأة الكويتيّة في إنجاز هذا الأمر، كما يبرّر أخيراً مثل هذا الاختيار كون الكويت وطن القائمة بالدراسة ما ييسّر ويسرع في خطوات تفعيل الاستبانة.

2 ـ دراسة أجوبة الفقهاء على الأسئلة الموجّهة إليهم حول القضيّة انطلاقاً من اعتبار النظام الإسلاميّ في أُسسه ومبادئه، ودراسة نتائج الاستبيان ومؤشّراته.

3 ـ البحث عن أسباب الاختلاف في الرؤى الفقهيّة ومدى تأثير عناصر الزمان والمكان والبيئة والعوامل الحضاريّة فيها.

4 ـ استنتاج الرؤية الفقهيّة الأقرب إلى موضوعيّة الأدلّة الشرعيّة وواقع الزمان المعاصر باعتبار أُسس وأهداف النظام الإسلاميّ.

1 ـ 3 ـ 5 طريقة البحث

تعتمد طريقة البحث الأسلوب: الوصفيّ، التاريخيّ، الفقهيّ، التجريبيّ، الفلسفيّ، والتحليليّ بالشكل التالي في هيكليّة الأطروحة:

الفصـــل الأول: المرأة والحقوق السياسيّة.

الفصـــل الثانـي: الأُسس العامة للنظام السياسيّ الإسلاميّ.

الفصـــل الثالث: المدرسة الإسلاميّة الليبراليّة.

الفصـــل الرابع: المدرسة الإسلاميّة السلفيّة.

الفصل الخامس: مدرسة الإخوان المسلمين.

الفصل السادس : استطلاع آراء الفقهاء المسلمين في حقوق المرأة السياسيّة.

الفصل السابع : استبيان رأي عامة المسلمين في حقوق المرأة السياسيّة.

الفصل الثامن : ملخّص الرسالة والنتائج والتوصيات.

الفصل الثاني

الأُسس العامة للنظام السياسيّ في الإسلام

يشتمل هذا الفصل على المباحث الآتية:

أولاً: الرؤية الكونية الإسلاميّة

- الأصول الأساسيّة للرؤية الكونيّة الإسلاميّة
- خصائص الرؤية الكونيّة الإسلاميّة

ثانياً: النظام الإسلاميّ

- طبيعة النظام الإسلاميّ
- خصائص النظام الإسلاميّ

ثالثاً: النظام السياسيّ في الإسلام

- مرتكزات النظام السياسيّ في الإسلام
- شكل النظام السياسيّ في الإسلام

2 ـ 1 الرؤية الكونيّة الإسلاميّة

مقدّمة:

المعرفة البشريّة تنقسم في تنوّعها إلى قسمين:

[أ] معرفة نظريّة

[ب]معرفة عمليّة

المعرفة النظريّة: المقصود بها مدركات الإنسان، والمعلومات والأفكار التي استقرّت في قناعته الذهنيّة سواء ترجمها إلى واقع عملي في حياته، أم لم يفعل ذلك كمسائل الفلسفة والعلوم الطبيعيّة والرياضيّة.[1]

المعرفة العملية: هي المدركات التي يحتاجها الإنسان لتحويلها إلى واقع عملي في حياته كالأخلاق، وتدبير المجتمع الصغير «المنزل»، وسياسة المجتمع الكبير «المدينة».[2]

وحينما يحكم الذهن الإنساني في تبنّيه معارفَ نظريّة، ويشتدّ ارتباطه بها ـ سواء أكانت هذه المعارف صحيحة أم غير صحيحة ـ فإنّه قد عقد اتصاله بها وربط قلبه بها وحوّلها بذلك إلى عقيدة. والعقيدة كلمة مشتقّة لغويّاً من المصدر «عقد»، وهو يعني الإحكام والشدّ والربط.[3]

---

(1) الشيخ حسن محمد مكي العاملي، **نظرية المعرفة**، الدار الإسلامية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1990م، ص 331؛ د. جعفر عباس حاجي، **نظرية المعرفة في الإسلام**، مكتبة الألفين، الكويت، الطبعة الأولى، 1986م، ص 88.

(2) المصدر نفسه.

(3) محمدي ري شهري، **مباني المعرفة**، دار المرتضى، الطبعة الثانية، بيروت، لبنان، 1993م، ص9.

العقيدة

هي الأصول الفكريّة والقِيَميّة التي تقدّم تصوّراً منطقياً مترابطاً عن الوجود (ما هو كائن وما ينبغي أن يكون)، والتي تستقرّ في أذهان معتنقيها بشكل يحوز على رضاهم وقناعتهم الذاتيّة.[1]

وحينما تُعنى مجموعة المعتقدات بتفسير الكون والحياة فإنها تكون رؤية كونية، وقد عُرّفت في مصادر متعدّدة كما يلي:

- عرّفها العلاّمة محمد تقي المصباح اليزدي في كتابه **دروس في العقيدة الإسلامية**: بأنّها: «مجموعة من المعتقدات والنظرات الكونيّة المتناسقة حول الكون والإنسان، بل وحول الوجود بصورة عامة».[2]

- وعرّفها في كتابه **الأيديولوجيا المقارنة** بالشكل الآتي: «الرؤية الكونيّة عبارة عن النظرة الكليّة التي تدور حول ما هو موجود».[3]

- وعرّفها د. جعفر عباس حاجي في كتابه **نظرية المعرفة في الإسلام** بأنّها «النظرة الكليّة الشاملة التي تدور وتحوم حول ما هو موجود».[4] وأورد التعريف الآتي للنظرة الكونيّة بما يوضحها مفصلاً: هي مجموعة من المعتقدات النظريّة التي

---

(1) المصدر نفسه، ص 9. المحامي أحمد حسين يعقوب، مرتكزات الفكر السياسي، الدار الإسلامية، بيروت، لبنان، 1997م، ص117.

(2) الجزء الأول، دار الحق للطباعة والنشر، لبنان، بيروت، 1993م، ص22.

(3) ترجمة عبد المنعم الخاقاني، الطبعة الأولى، دار المحجة البيضاء، بيروت، لبنان، 1992 م، ص 10.

(4) ص 53.

تكوّن نظرة شاملة عن الوجود وتفسّر الكون والحياة كيف بدأت، ولماذا وُجدت، ومن أوجدها، وإلى أين ستنتهي، وما هي العناصر الفاعلة في صنع مسارها وأحداثها، وما هو موقع الإنسان فيها، وما ينبغي على الإنسان فعله ليكون منسجماً مع الهدفيّة الكونيّة.

ولا بدّ من القول هنا إنّ المعرفة العملية التي يحتاجها الإنسان لتدبير حياته الفرديّة والاجتماعيّة يُعبّر عنها بمصطلح آخر يُستعمل في مقابل مصطلح الرؤية الكونيّة وهو مصطلح الأيديولوجيا. والأيديولوجيا كلمة غير عربيّة مركّبة من شقّين هما «أيديو» و«لوجي». الشق الأول يعني عقيدة والثاني معناه علم، لذا فإنّ المعنى اللّغويّ لكلمة الأيديولوجيا هو «علم العقيدة»، واصطلاحا لها معنيان أحدهما أعمّ من الآخر، فقد تطلق على العقيدة أيضاً ومحتوى التفكير وحينئذٍ لا تختلف في معناها عن الرؤية الكونيّة في البيان النظريّ للواقعيات الخارجيّة والذي لا يرتبط بسلوك الإنسان بشكل مباشر. وقد تختصّ الأيديولوجيا في المعنى بالأفكار العلميّة الضابطة لسلوك الإنسان، وهو المعنى الاصطلاحي الأخص[1]، وهو المراد منه في البحث وتحديده بما يلي: الأيديولوجيا هي المعرفة العمليّة المختصّة بالنظام الفكريّ الذي يضبط سلوك الإنسان بالوجوب أو المنع أو الإباحة، ويحدّد شكله للفرد والمجتمع في جميع مناحي الحياة السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة.

---

(1) العلاّمة محمد تقي مصباح اليزدي، **الأيديولوجيا المقارنة** ، ص 10؛ العلاّمة محمد تقي مصباح اليزدي، **دروس في العقيدة الإسلامية** ، الجزء الأول، ص 23؛ د. جعفر عباس حاجي، **نظرية المعرفة في الإسلام**، ص 53.

وفي ضوء التعريفات السابقة للرؤية الكونيّة والأيديولوجيا ينبغي أن يكون واضحاً أنّ الرؤية الكونيّة تعني الرؤية الشاملة فهي لا تشمل المعتقدات الجزئية، أما الأيديولوجيا التي تعني نظام الأحكام العمليّة الكليّة كمصطلح فهي لا تشمل الأحكام الجزئية.

2 ـ 1 ـ 1 الأصول الأساسيّة للرؤية الكونيّة الإسلاميّة

يختصّ الإسلام بقاعدة فكريّة لها طريقتها الخاصة في فهم الحياة والعالم، وتقوم البنية الأساسيّة لمبادئ الرؤية الكونيّة الإسلاميّة على أصول عقائديّة ثلاثة: التوحيد، النبوّة والمعاد. أمّا مصدر المعارف العقائديّة الأساسيّة فهو القرآن الكريم ونبوّة النبي محمد (ص). وقد اعتمد الخطاب النبويّ والخطاب الإلهي في القرآن الكريم على العقل[1]، وقدرته على انتزاع الحقائق التصديقية سواء المجردة منها أم ذلك الذي تتناوله الحواس ويتعرّف عليه الذهن بمعونة التجربة. لقد خاطب الله سبحانه في القرآن الكريم العقل البشريّ بأدلّة العقائد الإسلاميّة في عدد كبير من الآيات، وما يلي بعض منها:

- ﴿إِنَّ فِي خَلْقِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱخْتِلَٰفِ ٱلَّيْلِ وَٱلنَّهَارِ وَٱلْفُلْكِ ٱلَّتِي تَجْرِي فِي ٱلْبَحْرِ بِمَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ وَمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مِن مَّآءٍ فَأَحْيَا بِهِ ٱلْأَرْضَ بَعْدَ مَوْتِهَا وَبَثَّ فِيهَا مِن كُلِّ دَآبَّةٍ وَتَصْرِيفِ ٱلرِّيَٰحِ وَٱلسَّحَابِ ٱلْمُسَخَّرِ بَيْنَ ٱلسَّمَآءِ وَٱلْأَرْضِ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَعْقِلُونَ﴾ [البقرة: 164].

- ﴿هُوَ ٱلَّذِي خَلَقَكُم مِّن تُرَابٍ ثُمَّ مِن نُّطْفَةٍ ثُمَّ مِنْ عَلَقَةٍ ثُمَّ يُخْرِجُكُمْ طِفْلًا

---

(1) الشيخ محمد عبده، **الإسلام دين العلم والمدنيه**، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، 1989م، ص109.

﴿ثُمَّ لِتَبْلُغُوٓاْ أَشُدَّكُمْ ثُمَّ لِتَكُونُواْ شُيُوخًاۚ وَمِنكُم مَّن يُتَوَفَّىٰ مِن قَبْلُۖ وَلِتَبْلُغُوٓاْ أَجَلًا مُّسَمًّى وَلَعَلَّكُمْ تَعْقِلُونَ﴾ [غافر: 67].

وعن الإمام جعفر بن محمد بن علي بن الحسن بن علي بن أبي طالب عليهم السلام، في بيان طرق المعرفة قوله: «حجة الله على العباد النبي، والحجة في ما بين العباد والله العقل».[1] أيضاً حينما سئل: ما العقل؟ قال: «ما عبد به الرحمن واكتسب به الجنان».[2]

ومن البديهيّ القول إنّ المفهوم الواقعي الإلهيّ للعالم لا ينحصر في حدود المادة، وفي حين أنه لا ينفي الأسباب الطبيعيّة الجارية في أحداث الحياة فإنّه ينظر إلى ما وراء تسلسل هذه العلل فيفسّرها تفسيراً إلهيّاً في نهاية المطاف، وهو أنّ الله تبارك وتقدس هو المبدأ الأساسي للعالم كلّه بجوانبه المعنويّة والماديّة. فهو الخالق للموجودات كافة، وهو الواحد الأحد الذي لا شريك له، وله الأسماء الحسنى والذي يتّصف بالصفات الحسنى، خلق المخلوقات لتقضي في الدنيا عمراً محدوداً بفترة زمنية مقدّرة، ثم تموت وتفنى أجسادها الماديّة، وتنتقل أرواحها إلى عالم ما بعد الموت حيث الحياة الأبديّة الخالدة.

- ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَكُمْ ثُمَّ رَزَقَكُمْ ثُمَّ يُمِيتُكُمْ ثُمَّ يُحْيِيكُمْ﴾ [الروم: 40].

ولقد ميّز الله الإنسان عن سائر الخلق بما منحه من العلم والمعرفة والإرادة وحريّة الاختيار، فأخضعه بمقتضى ذلك لعمليّة الاختبار في

---

(1) محمد بن يعقوب الكليني، **الأصول من الكافي**، المكتبة الإسلامية، طهران، 1388هـ ـ 1968م، ج1، ص19.

(2) المصدر نفسه، ص8.

دورة حياته الدنيوية، وابتلاه بمسؤوليّة استخلافه على الأرض وما فيها وعليها من المخلوقات الأخرى التي سخّرها جميعاً لنفعه وخدمته.

- ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة: 29].

في التكليف والمسؤولية

- ﴿وَلَا نُكَلِّفُ نَفْسًا إِلَّا وُسْعَهَا ۖ وَلَدَيْنَا كِتَٰبٌ يَنطِقُ بِٱلْحَقِّ﴾ [المؤمنون: 62].

في حرية الاختيار

- ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا ذِكْرٌ لِّلْعَٰلَمِينَ لِمَن شَآءَ مِنكُمْ أَن يَسْتَقِيمَ﴾ [التكوير: 27 ـ 28].

في تزويد الإنسان بالعلم الضروري والقدرة على فعل الخير والشر

- ﴿إِنَّا هَدَيْنَٰهُ ٱلسَّبِيلَ إِمَّا شَاكِرًا وَإِمَّا كَفُورًا﴾ [الإنسان: 3].

في ابتلائه واختباره

- ﴿إِنَّا جَعَلْنَا مَا عَلَى ٱلْأَرْضِ زِينَةً لَّهَا لِنَبْلُوَهُمْ أَيُّهُمْ أَحْسَنُ عَمَلًا﴾ [الكهف: 7].

ومادامت الحياة الدنيا هي فترة اختباريّة فلا بدّ من تدقيق الأفعال ورصدها، ثم عرضها مرة أخرى في الحياة الآخرة عندما يبعث الله الخلق للحساب والأجر والجزاء، فيثيب سبحانه المحسن ويعاقب بالعدل الآثم.

- ﴿فَٱلْيَوْمَ لَا تُظْلَمُ نَفْسٌ شَيْـًٔا وَلَا تُجْزَوْنَ إِلَّا مَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ﴾ [يس: 54].

خلافة الإنسان لله سبحانه

لقد أقرّ الله عزّ وجلّ بها في محكم كتابه الكريم:

- ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَكُمْ خَلَٰٓئِفَ فِى ٱلْأَرْضِ ۚ فَمَن كَفَرَ فَعَلَيْهِ كُفْرُهُۥ﴾ [فاطر: 39].

وهي خلافة لها بعدان:

الأول تكوينيّ، والثاني اجتماعي، بمعنى أنّها خلافة تكوينيّة بمقدار ما أعطى الله سبحانه الإنسان من قدرة، واجتماعيّة في أمور القيادة والحاكميّة.

أ) الخلافة التكوينية

وهي تعني أنّ الإنسان كفرد يحكي عن أسماء الله وصفاته بمقدار ما أعطاه من قدرة وعلم وإرادة يذلّل بها الأرض والبحار والفضاء وما فيها من الأحياء والقوى الطبيعيّة، فيستعمرها لمنافعه[1]، ويمثّل بذلك تدبير الله سبحانه كما بيّن في قوله تعالى:

- ﴿هُوَ أَنشَأَكُم مِّنَ ٱلْأَرْضِ وَٱسْتَعْمَرَكُمْ فِيهَا﴾ [هود: 61].
- وقال الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: ((إنكم مسؤولون حتى عن البقاع والبهائم)).[2]

ب) الخلافة الاجتماعيّة[3]

وهي الخلافة في الأمور الحاكميّة، أيّ أنّ الإنسان مسؤول ومكلّف

---

(1) الشيخ جعفر السبحاني، **معالم الحكومة الإسلامية** ، الطبعة الأولى، دار الأضواء، بيروت، لبنان، 1984م، ص 211.
المحامي أحمد حسين يعقوب، **مرتكزات الفكر السياسي**، ص 134.

(2) د. صبحي الصالح، **نهج البلاغة**، الطبعة الأولى، بيروت، 1967م، الخطبة 167، ص242.

(3) الشيخ جعفر السبحاني، **معالم الحكومة الإسلامية** ، ص 211؛ الشيخ محمد مهدي الآصفي، **الاتجاهات والملامح العامة للنظام الإسلامي**، الطبعة الأولى، دار الزهراء، بيروت، لبنان، 1977م، ص 22، 23؛ محمد المبارك، **نظام الإسلام: الحكم والدولة** ، الطبعة الأولى، دار الفكر، بيروت، القاهرة، 1974م، ص26.

من قبل الله سبحانه بتدبير أمر نفسه ومجتمعه، فهو مستخلف لممارسة الحكم والولاية في مجتمعه.

أما عن طبيعة الخلافة الإنسانيّة فهي مقيّدة بإرادة الله سبحانه الذي منحها إياها وذلك بأن تمارس النيابة عنه، سواء في تعمير الأرض والحياة، أم في حكم المجتمع البشريّ وقيادته بطريقة الشريعة الإلهيّة التي هي التعبير الموضوعي المحدد عن إرادة الله تعالى. فليس الإنسان الفرد ولا الأمة هما صاحب السلطان وإنما كلّ منهما مسؤول أمام الله سبحانه عن حمل الأمانة وأدائها. ومن هنا، تتّضح أهميّة ما يربط مبدأ الإنسان بآخرته، وهو الرابط الموضوعي الذي يحدّد السبيل له ذلك الذي يجسّد عقيدته في التوحيد في ما ترسمه من غايات وآمال يقطف ثمارها الكونيّة الإلهيّة المتميّزة عمّا شابهها في الظاهر من الطرق، فلا بد من أن يتّصف هذا الرابط بعدة شروط أهمها أن يكون ممن استوعب الرؤية الإلهيّة للعالم بدقة وشمول، وأدرك بعمق الطرق المنبثقة منها، ولا بد من أن يتصف بكمالات بشريّة عالية تؤهله لتجسيد العدالة الإلهيّة، والأهم من ذلك كلّه أن يكون من اختاره وأعده الله سبحانه المُستَخْلِفْ ليسفر عن إرادته في مقام النبوّة والرسالة.

نخلص في النهاية إلى أنّ النبوّة هي الرابط الموضوعي ما بين الرؤية الكونيّة الإلهيّة والنظام الإلهيّ، و هي التي تقدّم له المنهج الإلهيّ الذي يربط دنياه بآخرته.[1]

- ﴿قُلۡ إِن كُنتُمۡ تُحِبُّونَ ٱللَّهَ فَٱتَّبِعُونِي يُحۡبِبۡكُمُ ٱللَّهُ﴾ [آل عمران: 31].

---

(1) د. جعفر عباس حاجي، **نظرية المعرفة في الإسلام**، ص62.

2 ـ 1 ـ 2 خصائص الرؤية الكونيّة الإسلاميّة

1 ـ تتميّز الرؤية الكونيّة الإسلاميّة بنظراتها التوحيدية في كلّ شيء، فهي ترى الكون وحدة واحدة مترابطة ترابطاً منطقيّاً تكامليّاً في التكوين والاتجاه والهدف.

- ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَآءَ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ﴾ [الأنبياء: 16].

فالعالم صادر من مبدأ واحد قد سيّره في سبيل واحد نحو غاية سامية منبثقة من الخالق العليم الحكيم، وهادفة إلى إيصال الموجودات إلى أقصى كمالها وسعادتها الأبديّين.

2 ـ وبمقتضى هذه النظريّة التوحيديّة تنسجم الفكرة الإنسانيّة بخصائصها وغرائزها، وتلتئم مع مسيرة وحركة أجزاء الكون من موقع تكريم العنصر البشريّ على جميع الخلق وتسخير الموجودات له.

- ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾ [الإسراء: 70].

فلا يُفهم الكون ولا نظامه إلّا ككلّ، ولا تكون النظرة واقعيّة وسليمة لأيّ جزئيّة فيه أو في نظامه إلّا من خلال الكلّ، فطبيعة هذا الترابط الكوني في شدّته وإحكامه تلغي الكل إذا حُذِف بعض أجزائه، والإبقاء على بعض الأجزاء لا يعني الإبقاء على الكلّ.[1]

---

(1) العلّامة مطهّري، **العدل الإلهي**، الطبعة الثالثة، 1983م، ص 177. أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1969م، ص 159.

3 ـ النظرة إلى الإنسان أيضاً تنبع في الرؤية الإسلاميّة من مبدأ التوحيد، فهي ترى أبناء النوع البشريّ متساوين في ارتباطهم بالله سبحانه، وجميعهم أمام الله سواسية لا فضل لأحدهم على الآخر إلّا بالعمل الصالح.

- ﴿إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ ٱللَّهِ أَتْقَىٰكُمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ﴾ [الحجرات: 13].

فهم متساوون في الخلقة والتكوين:

- ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ﴾ [النساء: 1].

4 ـ الناس أحرار من قيود العبوديّة لغير الله سبحانه.

- ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ وَبِٱلْوَٰلِدَيْنِ إِحْسَٰنًا ۚ﴾ [الإسراء: 23].

وهم أحرار أيضاً في اعتناق أصول العقيدة الإسلاميّة الإلهيّة التي تخاطب عقولهم وفطرتهم، إذ لا تُملي هذه العقيدة عليهم أمة وأفراداً إملاءً وإنما تستقرّ في نفوسهم قناعة واختياراً.

- ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ ۚ﴾ [البقرة: 256].

فلا يصح الدين من إنسان إذا اعتنقه بإكراه وإرغام، ولكن بمقتضى هذه الآية الشريفة يتّضح أنه متى ما وضحت الرؤية وتبيّن الطريق من دون لبس واشتباه، إذ تبيّن الرشد من الغيّ، فلا يجوز للإنسان حينئذٍ أن يختار ما يخالف نداء ضميره وفطرته في التوجّه لانتقاء طريق الرشد. حريّة الاختيار تكون بالمسؤوليّة.

في الشطر الأول من الآية تقرر مبدأ الاختيار، وفي الشطر الثاني تقرر مبدأ المسؤولية الذي لا يمكن عزله عن الاختيار.[1]

---

(1) الشيخ محمد مهدي الأصفي، **الاتجاهات والملامح العامة للنظام الإسلامي**، الطبعة الأولى، دار الزهراء، بيروت، لبنان، 1977م، ص 19.

والمسؤوليّة أمام الله تنطلق من كون الإنسان مستخلَفاً على نفسه وأرضه والحياة التي عليها من كائنات وموجودات بشريّة وغير بشريّة، وطبيعة الاستخلاف تتطلّب منه أن يحدّد سلوكه وتصرّفاته تجاه نفسه وتجاه غيره بموجب النظام الذي وضعه الله الخالق والمستخلف لتسيير الحياة في الدنيا. فهو لا يملك من أمر نفسه ولا من أمر الأرض والأحياء شيئاً، وإنما هو وما استخلف عليه جميعاً ملك لله سبحانه، وما بين يديه أمانة ينبغي أن يتعامل معها بمنهج وحدود المالك الحقيقي، فلا يحقّ له أن يضيف أو ينقص من دين الله شيئاً ولا أن يحيد أو ينحرف عن شريعة الله في التنفيذ بأيّ درجة من الانحراف والابتعاد. والاستخلاف بهذا المعنى يعيّن العبوديّة التامة لله الحيّ القيوم المهيمن على كلّ شيء.

- ﴿يَقُولُونَ هَل لَّنَا مِنَ ٱلْأَمْرِ مِن شَىْءٍ ۗ قُلْ إِنَّ ٱلْأَمْرَ كُلَّهُۥ لِلَّهِ﴾ [آل عمران: 154]. والعبوديّة لله سبحانه تقتضي الرضوخ والاستسلام له في كلّ شيء وفي كلّ شأن.[1]

5 ـ الرحمة هي الغاية من الرسالة والشريعة الإلهيّة:

- ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَـٰكَ إِلَّا رَحْمَةً لِّلْعَـٰلَمِينَ﴾ [الأنبياء: 107]. فبتحكيم دين الله في الحياة تعمّ الرحمة للعالم كلّه.[2]

6 ـ الإسلام يوجد وحدة والتئاماً بين الرؤية النظريّة والواقع الميداني،

---

(1) المصدر نفسه، ص 28. أبو الأعلى المودودي، **نظرة الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1969م، ص150.

(2) المحامي أحمد حسين يعقوب، **النظام السياسي في الإسلام**، ص258؛ والكاتب نفسه، **مرتكزات الفكر الإسلامي السياسي**، ص138.

فلا يصحّ لسالكه أن تظهر الازدواجيّة في حياته ومعتقداته، إلّا إذا انحرف عن الطريق المستقيم وابتعد عن الغاية المنشودة.[1]

• ﴿أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ ٱلْكِتَٰبِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ ۚ فَمَا جَزَآءُ مَن يَفْعَلُ ذَٰلِكَ مِنكُمْ إِلَّا خِزْىٌ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا ۖ وَيَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰٓ أَشَدِّ ٱلْعَذَابِ﴾ [البقرة: 85].

7 ـ الرؤية التوحيدية في الإسلام تتجلّى في نظامه بكلّ مناهجه الاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة حيث إنّها مبنية على ركيزة التوحيد بدقة ومتانة في معناها وإطارها وشكلها.[2]

2 ـ 2 النظام الإسلاميّ

2 ـ 2 ـ 1 طبيعة النظام الإسلاميّ

النظام الإسلاميّ نظام أيديولوجيّ يقوم على أصول الرؤية الكونيّة الإسلاميّة، ويعمل على ترجمتها إلى واقع حيّ قائم وفاعل، وهو بذلك يعكس خصائص الرؤية الكونيّة الإسلاميّة بالشكل التالي:

1 ـ عقيدة التوحيد حينما يعتنقها الأفراد والمجتمع بملء اختيارهم، فإنها تملي على عقولهم ووجدانهم الالتزام المسؤول بالسبيل والمنهج الذي يحدّده الخالق الواحد الأحد العليم الحكيم الرحمن الرحيم. فخالق الكون وواضع نظامه التكوينيّ ونظامه التشريعي واحد هو الله سبحانه، وهو العالم بالعلاقات القائمة بين الإنسان

---

(1) د. جعفر عباس حاجي، **نظرية المعرفة في الإسلام**، ص71.

(2) المصدر نفسه، ص72.

والكون وبالتشريع الأجدى في تحديد علاقة الإنسان بالأشياء والأفكار. من أخصّ خصائص النظام التشريعيّ الإلهيّ تطابقه مع النظام التكوينيّ في انسجام وتماسك متين يغدو معه كلّ منهما عبارة عن نسخة مطابقة للآخر.[1]

2 ـ مصدر النظام الإسلاميّ هو الله سبحانه، وقد عرّفه العباد بوساطة النبي محمد (ص)، وقدّمه لهم محفوظاً بالقرآن الكريم ومفسَّراً بالسنّة النبويّة التي فصّلت مجمله نظريّاً وعمليّاً بشروحات واضحة وأصول وقوانين محدّدة هي بمثابة دستور كامل لإدارة الحياة يتحمّل تطبيقه المسلمون بمقتضى قبولهم هذه الأمانة واستخلافهم في الخلق.

- ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ عَلَى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ وَٱلْجِبَالِ فَأَبَيْنَ أَن يَحْمِلْنَهَا وَأَشْفَقْنَ مِنْهَا وَحَمَلَهَا ٱلْإِنسَٰنُ﴾ [الأحزاب: 72].

3 ـ من خصائص الشريعة الإسلاميّة الشمول والعمق:

[أ] شمول أحكامها لكلّ مسائل الحياة البشريّة أفراداً وأمة من المهد إلى اللحد. «وهذه الأحكام المتعلقة بالمعروف والمنكر شاملة لجميع شعب حياتنا من العبادات الدينيّة وأعمال الأفراد وسيرتهم وأخلاقهم، وعاداتهم وآدابهم في الأكل والشرب والجلوس والقيام واللباس والكلام والشؤون العائلية والصلاة الجماعية، والقضايا المالية والاقتصاديّة والإدارية، وحقوق المواطنة وواجباتها، ومرافق الحكومة وحالات السلم

(1) الشيخ محمد مهدي الأصفي، **الاتجاهات والملامح العامة للنظام الإسلامي**، ص 38؛ أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، ص 148.

والحرب، والعلاقات بالأمم الأجنبية وما إليها. فليس هناك شعبة من شعب الحياة ولا ناحية من نواحيها إلّا وتناولتها الشريعة وأوضحت لنا فيها الخير من الشر والطاهر من الخبيث والصحيح من الفاسد».[1] والنظام الإسلاميّ الذي تقيمه هذه الشريعة يضبط بذلك الشمول للحياة ضبطاً قانونياً بجميع جوانبها فهو يتألّف من نظام سياسيّ ونظام اقتصاديّ ونظام عسكري أمنيّ ونظام للمدينة والعمران ونظام للتربية والتعليم.

[ب]النظام الإسلاميّ ينطلق من نظرة إنسانيّة شاملة

- ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُواْ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً﴾ [النساء: 1].

- ويقول أمير المؤمنين علي بن أبي طالب عليه السلام لمالك الأشتر النخعي في الناس: «إمّا أخ لك في الدين، أو نظير لك في الخلق».[2] لذا شمل هذا النظام الناس جميعاً بأعمال الخير والبر والقسط، ولم يخصّ بها المسلمين فقط.

- ﴿لَّا يَنْهَىٰكُمُ ٱللَّهُ عَنِ ٱلَّذِينَ لَمْ يُقَٰتِلُوكُمْ فِى ٱلدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ أَن تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوٓاْ إِلَيْهِمْ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [الممتحنة: 8].

وقد أيقظ روح الرحمة والمحبّة في قلوب أتباعه، ووجّههم للتعاون مع المجتمع الإنساني الكبير في كلّ المجالات ليتبادلوا معه الخبرات الإنسانيّة والمنافع، ويغيثوا المنكوبين من الكوارث.

---

(1) المصدر نفسه، ص158.

(2) كاظم محمدي ـ محمد دشتي، **المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة**، دار الأضواء، بيروت، لبنان، 1986م، ص98.

[ج] يتميّز النظام الإسلاميّ بانسجام أحكامه مع الخصائص الفرديّة للإنسان والخصائص الاجتماعيّة في آن واحد[1]، فلا تطغى فيه خصائص الفرد وحرّيته وحقّه في تقرير المصير بالدرجة التي تُلغى منها المسؤوليّات الاجتماعيّة التي ينبغي أن يتحملها تجاه مجتمعه، ولا تتعاظم الواجبات الاجتماعيّة عليه بأكثر مما تحمله طبيعة تكوينه الاجتماعيّة.

[د] **النظام الإسلاميّ يشمل الدنيا والآخرة**

النظام الإسلاميّ لا يقوم على التفسير المادي الخالص والمحدود للحياة، ولا يعتبر حياة الإنسان الدنيويّة الماديّة الخاصة هي ميدانه الوحيد في الوجود الكبير، بل إنّ نظرته تتّسع فتشمل الدنيا والآخرة، ومبدأ الإنسان ونهايته، والجانب الماديّ والمعنويّ من حياته، والطبيعي وما وراء الطبيعي من وجوده، فتقوم جميع تشريعاته على هذا الشمول والربط لتصل مبدأه بمساره وطريقة حياته في خطوات يقطف ثمارها في ميدان يتّسع للعالم الماديّ ولعالم ما وراء المادة في الدنيا والآخرة.

[هـ] النظام الإسلاميّ في تشريعه يشمل جميع الأبعاد الزمنيّة الماضي والحاضر والمستقبل.

2 ـ 2 ـ 2 خصائص النظام الإسلاميّ

يملك الإسلام خصائص عدّة ميّزته بالانسجام مع التطوّر المدنيّ عبر الأزمان المتعاقبة، أبرزها:

---

(1) الشيخ جعفر السبحاني، **معالم الحكومة الإسلاميّة**، ص 219.

1 ـ الثبات والتغيّر في الشريعة

المنهج الإسلاميّ يشتمل على جزئين، جزء ثابت دائم لا يتغيّر بتغيّر الزمان والظروف شأنه في ذلك شأن كلّ نظام كونيّ قائم في الطبيعة على قوانين صارمة لا يعرضها التغيير، ولا تتأثّر بالأهواء ولا الميول، وهذا هو الجزء النابع من أصول النظام التكوينيّ. والجزء الثاني يتغيّر باختلاف الزمان والمكان والظروف المستجدة.[1]

ويجدر القول إنّ الجزء الأول، أي الثابت يعبّر عن العمق الفطري في الإنسان ويطابقه مطابقة تامة، وذلك العمق يتعلّق بالكينونة الإنسانيّة في علاقتها بالله والكون والإنسان.

- ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ [الروم: 30].

فالفطرة جزء من عالم التكوين، والإسلام يعتمدها أساساً لتشريعاته ونظمه. وكأمثلة للمسائل الأوليّة التكوينيّة في الشريعة الإسلاميّة: «مسألة الحياة الاجتماعيّة والسلطة الملكيّة والدفاع، وما يتصل بذلك من المسائل القانونيّة والاجتماعيّة. ولا يمكن أن تتأثّر أمثال هذه المسائل باختلاف الأوضاع الاجتماعيّة والظروف والبيئات، مهما كان

---

(1) الشيخ محمد المهدي الأصفهي، **الاتجاهات والملامح العامة للنظام الإسلامي**، ص 42؛ العلاّمة مرتضى مطهري، **حقوق المرأة في النظام الإسلامي**، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1986م، ص 116، 117؛ أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، ص 171 ـ 175؛ العلاّمة السيد محمد حسين الطباطبائي، **نظرية السياسة والحكم في الإسلام**، الطبعة الثالثة، مؤسسة البعثة، طهران، 1402هـ ـ 1982م، ص23.

التبدل الاجتماعي، ومهما كانت قوة التقلّبات الحضاريّة في المجتمع).[1]

أما الجزء الثاني من مقرّرات الشريعة الإسلاميّة، وهو الجزء المتغيّر، فيكشف عن ما في النظام الإسلاميّ من مرونة الطبيعة ويسرها وحركتها التكامليّة ﴿ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾، ولقد ربط الإسلام الأوضاع المتغيرة بالأصول الثابتة التي تفرز لكلّ وضع متغيّر قانوناً فرعياً جديداً.[2]

وهكذا تدور القوانين الفرعيّة المتغيّرة في فلك الشريعة من دون أن تتجاوزها بأيّ حال من الأحوال.[3]

الإسلام يحدّد الأهداف والعلم يعين الوسائل الأفضل:

عنى الإسلام بتعيين هدف الحياة السامي، وحدّد أفضل الأساليب التي ينبغي للإنسانيّة أن تسلكها لتصل إليه، واهتمّ بمضمون وروح هذا الهدف والحياة التي تنشأ عليه من دون أن يتناول الصورة الظاهريّة للسير في السبيل، بل تركها لتطوّر العلم والمعرفة. فالعلم من شأنه أن يقدّم على الدوام أفضل الوسائل والأدوات التي تعين على سلوك الحياة نحو الأهداف، ولكنّ تطوّره لا يغيّر روح الحياة وهدفها.

وهكذا استوعب الإسلام التطوّر الثقافي والمدنيّ بأن أخذ على عاتقه

---

(1) السيد محمد حسين الطباطبائي، **نظرية السياسة والحكم في الإسلام**، ص 25؛ وانظر: محمد علي التسخيري، **التوازن في الإسلام**، الطبعة الأولى، الدار الإسلامية، بيروت، لبنان، 1399هـ ـ 1979م، ترجمة الشيخ محمد مهدي الأصفي، ص81.

(2) العلامة مرتضى مطهري، **حقوق المرأة في النظام الإسلامي**، ص117.

(3) العلامة السيد محمد حسين الطبطبائي، **نظرية السياسة والحكم في الإسلام**، ص 25.

تحديد الأهداف، وترك للعلم والفن تحديد الشكل والوسائل، فلم يصطدم بالتحوّلات الزمنيّة الجارية، بل شجّعها وحثّ على امتلاك أسباب المدنيّة الحقيقية كالعلم والعمل والإرادة والالتزام والاستقامة. فهو لم يقل: «إنّ الخياطة، الحياكة، الزراعة، النقل، أو أيّ عمل آخر، يجب أن تتمّ بوسائل خاصة، لكي يأتي العلم فينسخ هذه الوسائل، ويقع التعارض والتناقض بين العلم وتعاليم الإسلام. كما أنّه لم يحدّد موضة معيّنة للملبس، ولم يشخّص أدوات معيّنة للبناء أو للإنتاج أو التوزيع». [1]

فعاليّة الجانب العقليّ في تعاليم الإسلام:

ترتكز فعاليّة الجانب العقلي في تعاليم الإسلام على:

(أ) إدراك أن تعاليم الشريعة الإسلاميّة تقوم على أساس المصلحة العليا.

(ب) لدى تباين مستويات أهميّة المصالح وتعارض بعضها الآخر، سمح التشريع في هذه الموارد لعلماء الإسلام بعد قياس أهميّة المصالح المتعارضة أن يرجحوا المصلحة الأهم وفق القاعدة الفقهيّة: (الأهم والمهم). [2]

القوانين الحاكمة في الشريعة الإسلاميّة:

في الإسلام مجموعة من القوانين والقواعد جاءت لتؤدي دور ضبط وتعديل القوانين الأخرى، كما أن هذه القواعد تملك (حق النقض) بالنسبة إلى سائر القوانين والأحكام الأخرى. ويطلق الفقهاء على هذه

---

(1) المصدر نفسه، ص116.

(2) المصدر نفسه، ص 120.

القواعد اسم (القواعد الحاكمة) نظير قاعدة (لا حرج)[1]، وقاعدة (لا ضرر) اللتين تحكمان كلّ أحكام الفقه.[2]

الاجتهاد قوة محركة للإسلام

لا ريب في أنّ خاصية الاجتهاد تمكّن الإسلام من الوضع المرن المستوعب للحاجات المستجدّة والأوضاع المتغيّرة[3]، ولا يستطيع اكتشاف علاقة الأحكام الفرعيّة التفصيليّة بالأحكام المجملة في الشريعة، وإعطاء رأي الإسلام في كلّ واقعة إلّا الفقيه المجتهد المختص.[4]

والاجتهاد في مسائل النظام منوط بجهاز الولاية والسلطة في المجتمع الإسلاميّ[5] في المنطقة التي تركها الإسلام في النظام بشتّى جوانبه وجزئيّاته، وتُسمّى (منطقة الفراغ) لتُملأ بما يتناسب والمتغيّرات والمصالح وفق القواعد العامة وأصول الشريعة الثابتة.[6]

---

(1) وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الكويت، **الموسوعة الفقهية**، ذات السلاسل، الكويت، الطبعة الثانية، 1404هـ ـ 1983م، الجزء السابع عشر، ص170.

(2) المصدر نفسه، ص 20. المصدر نفسه، الجزء 28، ص 180 ـ ص 190.

(3) المصدر نفسه، ص 121. أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، ص 174؛ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلامية، الطبعة الثانية، ذات السلاسل، الكويت، 1404هـ ـ 1983م، الجزء الأول، ص 317؛ الإمام محمود شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، الطبعة الثانية، دار القلم، القاهرة، 1964م، ص 571؛ محمد فوزي فيض الله، **الاجتهاد في الشريعة الإسلامية**، مكتبة دار التراث، الكويت، الطبعة الأولى، 1404هـ ـ 1984م، ص14.

(4) العلّامة مرتضى مطهري، **الإسلام ومتطلّبات العصر**، تعريب علي هاشم، مجمع البحوث الإسلامية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1992م، ص189؛ أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، ص 176. العلّامة مرتضى مطهّري، **حقوق المرأة في النظام الإسلامي**، ص122.

(5) الإمام محمد عبده، **الإسلام دين العلم والمدنيّة**، ص 115.

(6) المصدر نفسه، ص 121.

ومن جزئيّات النظام الإسلاميّ التي ترك فيها مناطق فراغ: النظام التربوي والنظام الجنائي والنظام الاقتصادي والنظام السياسيّ.[1]

2 ـ التوازن في النظام الإسلاميّ

خلق الله الكون بتقدير دقيق وبناء متوازن:

- ﴿مِنْ أَيِّ شَيْءٍ خَلَقَهُ مِن نُّطْفَةٍ خَلَقَهُ فَقَدَّرَهُ﴾ [عبس: 18، 19].
- ﴿وَالْأَرْضَ مَدَدْنَاهَا وَأَلْقَيْنَا فِيهَا رَوَاسِيَ وَأَنبَتْنَا فِيهَا مِن كُلِّ شَيْءٍ مَّوْزُونٍ﴾ [الحجر: 19]. فالتشريع الإلهيّ قد بني على أساس من التوازن العادل الحكيم الذي لا يقصد به التساوي من الجانبين، وإنما يقصد منه وضع الشيء في محلّه بحيث يشكّل هذا الوضع أفضل حالة لتحقيق الكمال من دون أن يقع ظلم بأجزاء الواقع.

ومن المهم القول هنا إنّ الحكمة الكونيّة تتبعها حكمة تشريعية، وقد بُعث الأنبياء ليحقّقوا «التوازن بين الحكمة الكونيّة التي تعمل لا عن اختيار والحكمة التشريعية التي يحققها الإنسان باختياره عندما يطبّق أحكام الله تعالى».[2]

الشريعة الإسلاميّة تتعامل مع جميع النزعات الفطريّة المتقابلة في كينونة الإنسان وتحقق للمسلم التوازن في تعامله مع نفسه والواقع على المستوى الفردي والاجتماعي، فعلى سبيل المثال لا الحصر:

(أ) الشريعة تكلّفه بتحقيق الموقف المتوازن في الدنيا والآخرة، وتدعوه إلى بناء دنياه وآخرته في آن واحد.

---

(1) العلاّمة السيد محمد حسين الطبطبائي، **نظرية السياسة والحكم في الإسلام**، ص 25؛ محمد علي التسخيري، **التوازن في الإسلام**، ص 81.

(2) محمد علي التسخيري، **التوازن في الإسلام**، ص6.

• ﴿وَٱبۡتَغِ فِيمَآ ءَاتَىٰكَ ٱللَّهُ ٱلدَّارَ ٱلۡأٓخِرَةَۖ وَلَا تَنسَ نَصِيبَكَ﴾ [القصص: 77].

وهي بذلك تعمل على تكامل الجانب الماديّ والجانب الروحي بمنهجيّة حكيمة وخطوات تنفيذيّة واحدة.

(ب) إنّها تعمل على تحقيق التوازن بين الجانب العقائديّ التصوّريّ والجانب التشريعيّ ليأتي الثاني بعمليّات الحثّ والتحسيس كنتاج طبيعي للأول.

• ﴿كَبُرَ مَقۡتًا عِندَ ٱللَّهِ أَن تَقُولُواْ مَا لَا تَفۡعَلُونَ﴾ [الصف: 3].

وهذا ينسجم مع فطرة الإنسان التي لا تتحمّل التناقض بين العقيدة والعمل، وتستقرّ مطمئنة إذا انسجم الأمران ما يحقّق له التوازن الشخصي.

• ﴿وَمَنۡ أَعۡرَضَ عَن ذِكۡرِي فَإِنَّ لَهُۥ مَعِيشَةً ضَنكًا﴾ [طه: 124].

(ج) لقد وازن الإسلام بين النوازع الفرديّة والنوازع الاجتماعيّة، فلم يطلق للحرية الفرديّة العنان، كما لم يرفضها مطلقاً، ولكن سمح بها بحدود مقنّنة محوّلاً إياها إلى حريّة مسؤولة تجاه الإنسان نفسه وتجاه مجتمعه. وكذلك للفرد الحق أن يملك ويتصرّف في ما يملك، ولكنه مسؤول اجتماعياً تجاه هذه المُلكيّة أن يصرفها وفق دوره كخليفة لله سبحانه لا يستطيع أن يتجاوز منهج المستخلف المالك الحقيقي لكلّ شيء الله جلّ جلاله.

• ﴿ءَامِنُواْ بِٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَأَنفِقُواْ مِمَّا جَعَلَكُم مُّسۡتَخۡلَفِينَ﴾ [الحديد: 7].

فالله يأمر الإنسان أن يصرف ما يملك في خدمة نفسه ومجتمعه، ويمنعه عما يؤدّي إلى إلحاق الضرر بشخصه وأمّته.

- ﴿وَءَاتُوهُم مِّن مَّالِ ٱللَّهِ ٱلَّذِيٓ ءَاتَىٰكُمۡۚ﴾ [النور: 33].
- ﴿وَلَا تُؤۡتُواْ ٱلسُّفَهَآءَ أَمۡوَٰلَكُمُ ٱلَّتِي جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمۡ قِيَٰمٗا وَٱرۡزُقُوهُمۡ فِيهَا وَٱكۡسُوهُمۡ وَقُولُواْ لَهُمۡ قَوۡلٗا مَّعۡرُوفٗا﴾ [النساء: 5].

ومع أنّ الأموال أموال السفهاء، أي لم تفقد صفتها الفرديّة الخاصة في نظر الإسلام؛ لكنه لم يجز للسفهاء أن يفرطوا في هذه الأموال ويبذروها، بل حمَّل المجتمع مسؤولية تدبير هذه الأموال وتنميتها.

- ﴿وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرۡهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٖ﴾ [التوبة: 34].

فضلاً عن ذلك فإنّ الشريعة لم ترخص للفرد أن يكنز المال الذي يملك ويحبسه عن ضرورات الأمة وحاجاتها، وحرّمت عليه أن ينمّي أمواله عن طريق غير مشروعة تلحق بالمجتمع الضرر كالربا والاحتكار.[1]

- ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْۚ﴾ [البقرة: 275].
- ﴿وَٱلۡأَرۡضَ وَضَعَهَا لِلۡأَنَامِ﴾ [الرحمن: 10].

---

(1) العلاّمة مرتضى مطهّري، **الاقتصاد الإسلامي**، دار البلاغة، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1993م، ص 213 ـ ص 226؛ محمد قطب، **شبهات حول الإسلام**، دار الشروق، بيروت، القاهرة، الطبعة السادسة، ص 81.

إذن، النظام الإسلاميّ يحفظ للمُلكيّة طابعها وشكلها الفردي، ويعطيها في الوقت نفسه صفة ومسؤوليّة اجتماعيّة بدرجة متوازنة لا يطغى بها كلّ من الصفة الفرديّة والصفة الاجتماعيّة على الأخرى. فهو يعبّر عن الشريعة الوسطى التي لا تتطرّف إلى يمين أو يسار فتحفظ الإنسان والمجتمع في حالة الاعتدال والوسطية.

(د) وعلى نهج الاعتدال هذا سارت الشريعة بشكل دقيق يوازن ما بين حفظ الجانب الثابت فيها ذلك الذي يعبر عن الحاجات الثابتة والتحرك مع الظروف المختلفة والمصالح المستجدّة التي أوجدت لها قوانين ثانويّة تستوعبها من دون أن تجد نفسها مضطرة للخروج عن أصولها الثابتة. وهذا النوع من التوازن يعبر عن خاصيّتي المرونة والخلود اللتين تتصف بهما الشريعة الإسلاميّة.

ولا جدال هنا حول أنّ رضا الله سبحانه هو محور الحركة المركزي في النظام الإسلاميّ، فالإسلام يهدف إلى تحقيق الكمال والسعادة، وقد رسم لهذا الهدف غاية كبرى ينشدها الفرد والجماعة وهي تحصيل رضا الله سبحانه.

- ﴿ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَهَاجَرُواْ وَجَٰهَدُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ بِأَمْوَٰلِهِمْ وَأَنفُسِهِمْ أَعْظَمُ دَرَجَةً عِندَ ٱللَّهِۚ وَأُوْلَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَآئِزُونَ يُبَشِّرُهُمْ رَبُّهُم بِرَحْمَةٍ مِّنْهُ وَرِضْوَٰنٍ وَجَنَّٰتٍ لَّهُمْ فِيهَا نَعِيمٌ مُّقِيمٌ﴾ [التوبة: 20، 21].
- ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلْمُؤْمِنِينَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتِ جَنَّٰتٍ تَجْرِي مِن تَحْتِهَا ٱلْأَنْهَٰرُ خَٰلِدِينَ فِيهَا وَمَسَٰكِنَ طَيِّبَةً فِي جَنَّٰتِ عَدْنٍۚ وَرِضْوَٰنٌ مِّنَ ٱللَّهِ أَكْبَرُۚ ذَٰلِكَ هُوَ ٱلْفَوْزُ ٱلْعَظِيمُ﴾ [التوبة: 72].

رضوان الله هو الغاية والحافز الأساس لتحقيق التوازن في جميع أبعاد وجود الإنسان والمجتمع بتطبيق الشريعة الإسلاميّة، ودور النبوّة يعمل على تحفيز الجانب الإيجابي في الإنسان لخدمته بتوجيه الحوافز والدوافع من خلال المعايير والقيم العليا المرتبطة بالغاية والجزاء الآخروي.[1]

3 ـ النظام الإسلاميّ يقوم على العدل

العدل من أسماء الله وصفاته، وهو المعيار لله سبحانه في موضوع الخلقة.

- ﴿وَٱلسَّمَآءَ رَفَعَهَا وَوَضَعَ ٱلْمِيزَانَ﴾ [الرحمن: 7].
- ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ كُونُوا۟ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ﴾ [النساء: 135].

2 ـ 3 النظام السياسيّ في الإسلام

النظام السياسيّ في الإسلام جزء من النظام الإسلاميّ الكلّي، فهو يعني الجانب المختصّ بسياسة الدولة والأمة والوطن بكلّ متعلّقاتها، ويرتكز على مذهب سياسيّ محدّد ينبع من أصول العقيدة الإسلاميّة.

المذهب السياسيّ الإسلاميّ

حيث إنّ النظام الإسلاميّ يقوم على الرؤية الكونيّة الإسلاميّة في أسسها العقائديّة والفكريّة، فإنّ النظام السياسيّ الإسلاميّ كجزئيّة منه يعكس رأي وتصوّرات العقيدة والفكر الإسلاميّ من الناحية السياسيّة في

---

(1) السيد محمد باقر الصدر، **المرسل الرسول الرسالة**، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، 1978م، ص67.

ما تشتمل عليه من قيم ومبادئ وأهداف سياسيّة يعمل النظام لتحقيقها على أرض الواقع.[1]

فالعقيدة الكليّة في جانبها السياسيّ ينشأ منها ما يُسمّى بالمذهب السياسيّ الذي يعمل نظام الدولة والحكم على ترجمته الفعليّة.

2 ـ 3 ـ 1 مبادئ وقِيَم المذهب السياسيّ الإسلاميّ

ضرورة تشكيل الحكومة الإسلاميّة

الإنسان خليفة الله في الأرض بنوعين من الخلافة التكوينيّة والاجتماعيّة، وبصفتيه الفرديّة والجمعية. والخلافة الاجتماعيّة تستتبع الحاكميّة بدليل الآية السادسة والعشرين من سورة ص:

- ﴿يَـٰدَاوُۥدُ إِنَّا جَعَلْنَـٰكَ خَلِيفَةً فِى ٱلْأَرْضِ فَٱحْكُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ بِٱلْحَقِّ﴾.

كما جعل الله خلافة الحاكميّة متمثّلة في الفرد كشخص النبيّ داود (ع)، جعلها سبحانه حقّاً للأمة وواجباً عليها لتدبير شؤونها ونظم حياتها الجماعية وإقامة الحدود الإلهيّة. فالمجتمع الإسلاميّ مكلف بوظائف اجتماعيّة خاطبه الله سبحانه بها دون النبي(ص) في كتابه الحكيم ليؤدّيها بمجموع أفراده على نحو الواجب الكفائي.[2]

- ﴿أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ﴾ [الشورى: 13].

---

(1) المحامي أحمد حسين يعقوب، **مرتكزات الفكر السياسي**، ص 118؛ السيد صدر الدين القبانجي، **علم السياسة** ، الطبعة الأولى، الشركة العالميّة للكتاب، لبنان، 1410هـ ـ 1989م، ص 20 ـ 21.

(2) السيد محمد الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن الكريم**، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، 1972م، الجزء الرابع، ص122 ـ 123.

• ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: 104].

وبما أنّ الحاكميّة التي تمارسها الأمة في المجتمع هي خلافة بمعنى النيابة عن الله سبحانه فهو تعالى مصدر السلطات، وهو الذي يحدّد الطريقة التي تمارس بها هذه السلطات بالشريعة الإلهية. وقد جسد النبي محمد (ص) هذه الطريقة في تنفيذ الحاكميّة بتشكيل الحكومة الإسلاميّة التي قامت بتطبيق النظم الاجتماعيّة للإسلام والوظائف الموجهة إلى المجتمع، وكان هو الحاكم الذي تزعّم إدارة الأمة [1]. وبهذا التجسيد توفّرت كلّ عناصر الدولة الإسلاميّة: من الحاكم وحكومته الفعلية، والإقليم هو يثرب، والشعب من المهاجرين والأنصار وأهل الديانات الأخرى من سكان يثرب. [2]

المهاجرون: من هاجر إلى رسول الله (ص) من مسلمي مكة؛ **والأنصار**: يتألفون من الأوس والخزرج ومواليهم. [3]

فكانت السيرة النبوية في إقامة الدولة والحكومة من أبرز الأدلّة على ضرورة قيام الحكومة الإسلاميّة.

هذا بالإضافة إلى دليل النصوص من القرآن الكريم والأحاديث الشريفة:

---

(1) الإمام روح الله الخميني، **الحكومة الإسلامية** ، الحركة الإسلامية في إيران، ص24. الشيخ جعفر السبحاني، **معالم الحكومة الإسلامية**، ص 16؛ محمد المبارك، **نظام الإسلام الحكم والدولة**، ص 16؛ العلاّمة السيد محمد حسين الطبطبائي، **نظرية السياسة والحكمة في الإسلام**، ص 34؛ المحامي أحمد حسين يعقوب، **النظام السياسي في الإسلام**، ص 228.

(2) **النظام السياسي في الإسلام**، ص 228.

(3) المصدر نفسه، ص 228.

- ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ قَدْ خَلَتْ مِن قَبْلِهِ ٱلرُّسُلُ ۚ أَفَإِيْن مَّاتَ أَوْ قُتِلَ ٱنقَلَبْتُمْ عَلَىٰٓ أَعْقَـٰبِكُمْ ۚ وَمَن يَنقَلِبْ عَلَىٰ عَقِبَيْهِ فَلَن يَضُرَّ ٱللَّهَ شَيْـًٔا ۗ وَسَيَجْزِى ٱللَّهُ ٱلشَّـٰكِرِينَ﴾ [آل عمران: 144].

نزلت الآية الكريمة في وقعة أحد بعد نكسة أصابت المسلمين فيها وشاع بينهم في ميدان الحرب أنّ النبي (ص) قد استشهد، فتذرّع الكثير منهم بهذا الخبر للفرار من القتال في سبيل الله لعدم جدواه بعد وفاة النبي (ص)، فأنّبهم الله سبحانه في هذه الآية على الانسحاب من الميدان، وترك الجهاد الذي يحتاج إلى قيادة وتنظيم وسلطة، وفي التأنيب دلالة قاطعة على أنّ الكيان الاجتماعي الذي أقامه النبي (ص) والحكم الإسلاميّ لا يتزعزع بعد وفاته، بل يجب على المسلمين الإبقاء عليه بالعمل على استمرار وامتداد هذا الجهاز الإسلاميّ في الحكم والإدارة.[1]

وفي القرآن الكريم آيات أخرى صريحة بشأن الحكومة بمسمى الولاية:

- ﴿ٱلنَّبِىُّ أَوْلَىٰ بِٱلْمُؤْمِنِينَ مِنْ أَنفُسِهِمْ ۖ﴾ [سورة الأحزاب: الآية 6].
- ﴿وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ وَرَسُولُهُۥ وَٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱلَّذِينَ يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ وَهُمْ رَٰكِعُونَ﴾ [سورة المائدة: الآية 55].
- ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ﴾ [سورة النساء: الآية 59]. أولي الأمر تعني الحكام.[2]

---

(1) السيد محمد حسين الطباطبائي، **نظرية السياسة والحكم في الإسلامي**، ص 22.

(2) السيد محمد حسين الطباطبائي، **الميزان في تفسير القرآن**، الجزء الرابع، ص 390؛ محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1992م، ص 153.

وتوجد آيات قرآنية أخرى بنفس المضمون؛ ومن الأحاديث الشريفة **قول** الرسول (ص):

- «صنفان من أمتي إذا صلحا صلحت أمتي، وإذا فسدا فسدت أمتي». قيل: يا رسول الله ومن هم؟ قال: «الفقهاء والأمراء».[1]

وعنه (ص):

- «الإمام الذي على الناس راعٍ وهو مسؤول عن رعيّته».[2] والإمام هنا يعني به الحاكم.

وقوله:

- «يوم مع إمام عادل أفضل من عبادة ستين سنة».[3]

وقوله:

- «من نزع يده من طاعة إمامه فإنه يأتي يوم القيامة، ولا حجة له».[4]

هذا عن ضرورة الحكومة الإسلاميّة في السيرة والنصوص الإسلاميّة.

أما بالنظر إلى طبيعة التشريع الإسلاميّ والدليل العقلي، فلا يمكن أن تُنفَّذ الشريعة في حياة الأمة من جميع نواحيها ولوازمها

---

(1) علي بن الحسين بن شعبة الحراني، **تحف العقول عن آل الرسول**، الطبعة الخامسة، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، 1969م، ص42.

(2) محمد المبارك، **نظام الإسلام: الحكم والدولة**، ص 15؛ نقلاً عن البخاري ومسلم.

(3) المصدر نفسه.

(4) المصدر نفسه.

وتتحقق أهدافها السامية، إلّا بوسيلة الحاكم وجهاز حكومته الشرعيّة.[1]

وهذا ما تقتضيه أيضاً دواعي الفطرة البشريّة التي ما وجد فيها اجتماع بشري عبر التاريخ في أيّ بقعة في الأرض، إلّا ونصب فيها قائد على هذا الجمع يدبّر أمورها، ويسيّر شؤونها، ويحفظ فيها الحدود والحقوق[2]. فمسألة الحكم والولاية مسألة فطريّة لا تختصّ بأمة دون أخرى، ولا بفئة من الناس دون غيرها، وحيث إنّها مرتبطة بالكينونة البشريّة التي لا تتغيّر ولا تتبدّل ولا تتأثّر بالظروف والبيئات، فهي بذاتها قابلة للتغيير والاختلاف في الشريعة الإلهيّة التي تُبْنَى في نظمها وحدودها على الفطرة الإنسانيّة أكثر من أيّ شيء آخر.[3]

الحاكميّة لله وحده بلا شريك

الاستخلاف بمعنى العبوديّة الشاملة يستتبع نفي الحاكميّة عن غير الله سبحانه، فليس لأيّ فرد أو جماعة أو سلطة أيّ نصيب منها. الحاكم الحقيقي هو الله جل وعلا، والسلطة الحقيقية مختصّة به وحده دون سواه. و المشرّع هو الله، ولا يملك أيّ أحد أن يشرّع أو يغيّر مما شرّعه الله للبشرية.

دستور النظام في الإسلام هو الشريعة الإسلاميّة، والذي وضع أصولها وقواعدها من يعلم الحاضر والمستقبل والماضي ويعلم السرَّ

---

(1) الإمام روح الله الخميني، **الحكومة الإسلامية**، ص23 ـ 27؛ الشيخ جعفر السبحاني، **معالم الحكومة الإسلامية**، ص 20 ـ 24؛ محمد المبارك، **نظام الإسلام: الحكم والدولة**، ص 12؛ د. يوسف القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام**، ص21.

(2) السيد محمد حسين الطباطبائي، **نظرية السياسة والحكم في الإسلام**، ص 17.

(3) المصدر نفسه، ص33.

وأخفى، وهو الأعلم بنتائج الأفعال ومصالح العباد. وكل من الحاكم والمحكوم محكومون بشرع الله سبحانه، وهم سواسية أمام القانون الإلهيّ أفراداً وجماعات، ووظيفةُ ومسؤوليةُ كلّ منهم تطبيق القواعد الشرعيّة وتنفيذ الأوامر الإلهيّة في كلّ مجالات وحالات الحياة. يخاطب الله رسوله الكريم محمد (ص) بقوله:

- ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ﴾ [المائدة: 49].

ويقول سبحانه:

- ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ نِعِمَّا يَعِظُكُم بِهِۦٓ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ سَمِيعًۢا بَصِيرًا يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ أَطِيعُوا۟ ٱللَّهَ وَأَطِيعُوا۟ ٱلرَّسُولَ وَأُو۟لِى ٱلْأَمْرِ مِنكُمْ ۖ فَإِن تَنَٰزَعْتُمْ فِى شَىْءٍ فَرُدُّوهُ إِلَى ٱللَّهِ وَٱلرَّسُولِ إِن كُنتُمْ تُؤْمِنُونَ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ ۚ ذَٰلِكَ خَيْرٌ وَأَحْسَنُ تَأْوِيلًا﴾ [سورة النساء: الآيتان 59، 58].

في الآية 58 من سورة النساء خطاب موجَّه للحكام بقرينة قوله ﴿وَإِذَا حَكَمْتُم﴾، وهذه قرينة على أنّ الأمانة المذكورة هي: الحكومة، ويؤيد كون المراد من الأمانة هو (الحكومة) ما جاء في الآية الثانية من الحثّ على إطاعة الله وإطاعة الرسول وأولى الأمر.[1]

إنّ الحكومة أمانة إلهية لدى الحاكم، لا يستطيع بمقتضاها إلّا الحكم بما أنزل الله سبحانه، وعلى الرعية بصفتهم الفرديّة والجماعية الاستجابة والخضوع للإرادة الإلهيّة بالطاعة والقبول. ومن يخرج عن حكم الله في شيء ويستبدله بحكم آخر فقول القرآن الكريم فيه صريح:

---

(1) الشيخ جعفر السبحاني، معالم الحكومة الإسلامية، ص 228.

- ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْكَـٰفِرُونَ﴾ [المائدة: 44].
- ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّـٰلِمُونَ﴾ [المائدة: 45].
- ﴿وَمَن لَّمْ يَحْكُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ فَأُوْلَـٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَـٰسِقُونَ﴾ [المائدة: 47].

هذا في مقابل الحكومات الأخرى غير الإلهيّة بأنواعها، فالذي يشرّع فيها ويضع القوانين، إما فرد مستبد بصفة حاكم كما في أكثر الأنظمة الملكية[1]، وأما جماعة متميزة بالوجاهة أو الثراء ومثالهم في الحكومات الإقطاعيّة وحكومة الأغنياء[2]، أو جمهور الشعب كما في الديمقراطيات الغربية.[3]

مسؤولية الحكومة الإسلاميّة مسؤولية تنفيذية

جهاز السلطة في الإسلام مسؤول عن التزام تجسيد مقررات الشريعة الثابتة وأهدافها في حياة الأمة، وتحقيق المصالح الواقعية للمجتمع تلك التي تتأثر وتتغيّر باختلاف الظروف من خلال المقررات النظامية التي تنشأ بالعملية الاجتهاديّة العلميّة القائمة على الأدلّة الشرعيّة من الكتاب والسنة.

مؤهّلات الحاكم الإسلاميّ

من البداهة عقلاً أن كلّ من يشغل منصباً أو يقوم بوظيفة معيّنة لا بدّ من أن يكون مؤهّلاً بالعلم المتعلق بتحقيق أغراض ذلك المنصب وأداء وظائفه على الوجه الصحيح الأكمل؛ لذا لا بدّ من أن يتصف شخص

---

(1) معالم الحكومة الإسلامية، ص 53.

(2) المصدر نفسه، ص69.

(3) المصدر نفسه، ص 70؛ أبو الأعلى المودوي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، ص 34.

الحاكم في النظام الإسلاميّ بمواصفات محدّدة تؤهله للنهوض بمهام الحكومة الإلهية.

ومن أهم الشروط التي ينبغي أن تتوافر في قائد الدولة الإسلاميّة:

[أ] العلم بالشريعة الإسلاميّة:

بما أنّ الحكومة الإسلاميّة هي حكومة القانون الإلهيّ، فلا بدّ من أن يكون حاكم المسلمين عالماً فقيهاً مجتهداً بدرجة عالية من الفهم العميق في أحكام الشريعة الإسلاميّة.[1] وقد أورد هذا الشرط الماوردي في شرط الإمام «العلم المؤدي إلى الاجتهاد في النوازل والأحكام» وذكره أبو يعلي بإيجاز فقال: إن الإمام يجب أن يكون «من أفضلهم في العلم والدين».[2]

[ب] الكفاءة والخبرة السياسيّة والإدارية:

وفي واقع الحال لا يكفي أن يكون الحاكم الإسلاميّ على مستوى عال من الفقاهة الاجتهاديّة في الشريعة الإلهية، فهو ليعمِل علمَه الإسلاميّ في سياسة الدولة للشؤون الداخليّة والخارجيّة، وليحقّق مقاصدها ويحميها من الأخطار، لا بدّ من أن يكون على علم ودراية سياسيّة واجتماعيّة إجمالية وتفصيلية بشؤون الأمة التي يحكمها ومشكلاتها وما يجري على الساحة الدولية من تطورات وتهديدات.

---

(1) الإمام روح الله الخميني، **الحكومة الإسلامية**، ص45؛ الشيخ جعفر السبحاني، **معالم الحكومة الإسلامية**، ص 283؛ الإمام الشيخ محمد عبده، **الإسلام دين العلم والمدنية**، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، 1409هـ ـ 1989م، ص 115؛ د. يوسف القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام**، ص 31.

(2) محمد المبارك، **نظام الإسلام الحكم والدولة**، ص 62.

فكما يطلب من الحاكم الأعلى للأمة الإسلاميّة المستوى الأعلى من الفقاهة يطلب فيه التفوق في الدراية السياسيّة، بل وفي القدرة الإدارية وحسن الولاية.[1]

وقد عبّر القاضي أبو يعلى عن هذا الشرط بقوله: «أن يكون في ما يأمر الحرب والسياسة وإقامة الحدود والذب عن الأمة». وعبّر عنه الماوردي بقوله: «الرأي المفضي إلى سياسة الرعية وتدبير المصالح».[2]

[ج] العدالـــــة:

هي من أهم الصفات التي يجب أن يتصف بها القائد الأعلى للنظام الإسلاميّ. وتعني ملكة اجتناب المحرمات التي نهى عنها الشارع والتزام الواجبات الشرعيّة التي أمر بها. العدالة هي الملكة الضابطة لتوافر الأخلاق الفاضلة كالنزاهة والأمانة والاستقامة والوفاء والإخلاص، والمانعة من الاتصاف بالخبائث كالخيانة والكذب والتضليل[3]. أهمية هذا الشرط تنبع من مسؤولية الحاكم عن إقامة الحقّ والعدل بين الناس، ومنع الرذيلة والظلم والبغي، فلا بد من أن يتصف قبل غيره بما يعمل له وينتهي عما ينهى عنه.[4]

---

(1) العلامة السيد محمد حسين الطباطبائي، **نظرية السياسة والحكم في الإسلام**، ص 36؛ الشيخ جعفر السبحاني، **معالم الحكومة الإسلامية**، ص 268 ـ 269.

(2) محمد المبارك، **نظام الإسلام: الحكم والدولة**، ص 63.

(3) الإمام روح الله الخميني، **الحكومة الإسلامية**، ص 45، 46؛ الشيخ جعفر السبحاني، **معالم الحكومة الإسلامية**، ص 271.

(4) محمد المبارك، **نظام الإسلام: الحكم والدولة**، ص 63.

[د] الذكـــــورة:

يحظر الإسلام على المرأة تولّي الرئاسة العليا للبلاد، ويشترط في الحاكم الأعلى أن يكون رجلاً بدليل أحاديث شريفة عديدة منها:

- عن النبي أنه قال: «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة».[1]
- وفي المستند: «لا يصلح قوم وليتهم امرأة».[2]

تعيين الحاكم الإسلاميّ

لقد عيّن الله سبحانه وتعالى الحاكم الأوّل للدولة الإسلاميّة في المدينة وهو الرسول محمد (ص). وبعد وفاته افترق المسلمون في تسمية الإمام القائد من بعده إلى اتجاهين وفرقتين. الاتجاه الأول يقول بالنص وقد تبناه الشيعة. والاتجاه الثاني اعتمد الشورى في تعيين الحاكم، وعمل به أهل السنة.

اتجاه النص

يعتقد الشيعة أنّ الولاية في أصلها وتشريعها لم يتركها الله سبحانه وتعالى لشورى الناس وأهوائهم، فالإمامة أصل من أصول الدين الإسلاميّ الذي لم يهمل أيّ أمر من حياة الإنسان مهما صغر، فكيف له أن يغفِل تحديد المسألة الرئيسة في استقامة حياة الأفراد والمجتمع على

(1) أخرجه الترمذي كما في جامع الأصول، ج 4، ص 49، والنسائي أيضاً في سننه، ج8، كتاب آداب القضاء؛ (نقلاً عن الشيخ جعفر السبحاني، **معالم الحكومة الإسلامية**، ص 279).

(2) المستند، ج 2، كتاب القضاء، ص 519؛ (نقلاً عن الشيخ جعفر السبحاني، **معالم الحكومة الإسلامية**، ص 279).

النهج الإلهي، المسألة التي تحدّد من سيقوم بأمر قيادة المسلمين قبل أن يبتلي المسلمون بالفراغ بعد رحيل النبي (ص).

فالشيعة يؤمنون أنّ الرسول (ص) قد سمّى خليفته ووليّ عهده فعلاً في حياته بأمر من ربه، وأعدّه لمسؤولية القيادة من بعده وهو علي بن أبي طالب (ع).

ودلّلوا على ذلك بالأدلة الشرعيّة من القرآن الكريم والسنة النبوية، والأدلة العقلية الكثيرة القاضية بعدم تخلّف الشارع الأقدس، عما دأبت عليه الأنظمة السياسية القديمة والدساتير المعاصرة بتعيين من يخلف رئيس الدولة القائم قبل موته؛ كي لا تقع الفتنة والغموض في البلاد، ويعتقد الشيعة أنّ الأئمة الذين يتمتعون بالمواصفات اللازمة في الحاكم الشرعي محصورون في أهل بيت النبوة، وعددهم اثنا عشر إماماً كعدد أوصياء الأنبياء أولي العزم، وهم:

1 ـ علي بن أبي طالب

2 ـ الحسن بن علي

3 ـ الحسين بن علي

4 ـ علي بن الحسين

5 ـ محمد بن علي

6 ـ جعفر بن محمد

7 ـ موسى بن جعفر

8 ـ علي بن موسى

9 ـ محمد بن علي

10 ـ علي بن محمد

11 ـ الحسن بن علي

12 ـ محمد بن الحسن

كل إمام يُعيَّن بنصّ من سبقه بأمر من الله ورسوله؛ ولكنّ الأمة[1] لم تبايعهم بالرغم من أنهم الأئمة الشرعيون؛ لذا لم يمارسوا الرئاسة بشكل فعلي ويعتقدون أنّ الإمام الثاني عشر موجود منذ ولادته سنة 256 هجرية؛ لأنّه بالأدلة الشرعيّة لا يخلو زمان من إمام معصوم. وقد اختفى الإمام الثاني عشر لقلّة الأنصار، وعدم بلوغ الأمة تمام الرشد السياسيّ.

كما ويعتقد الشيعة بعصمة الأئمة الإثنى عشر جميعاً بالدليل الذي يدلّ على عصمة الرسول (ص)؛ لأنه من يقوم مقامه في حفظ الشريعة وتنفيذها في الأمة، لا بدّ من أن يحمل قابليات وكمالات خاصة عالية تتناسب وطبيعة أداء هذه المهمة غير العادية. ومن يحمل مثل هذه المؤهّلات لا يستطيع تشخيصه وتعيينه بعينه إلّا الله سبحانه العالم بشريعته وبمن خلق من عباده.[2]

وفي فترة غياب الإمام الثاني عشر (ع) لا يوجد نصّ على شخص معيَّن يدير شؤون الدولة الإسلاميّة نيابة عن الإمام المعصوم الغائب؛

---

(1) يقصد بالأمة «الأمة الإسلامية» وهي مجموعة من الأشخاص الذين تجمعهم العقيدة الإسلامية والقيم والأخلاق الإسلامية.

(2) المحامي أحمد حسين يعقوب، **النظام السياسي في الإسلام**، ص 23، 24، 35؛ المحامي أحمد حسين يعقوب، **مرتكزات الفكر السياسي**، ص 108، 109، 208 ـ 211؛ السيد محمد باقر الحكيم، **الحكم الإسلامي بين النظرية والتطبيق**، الطبعة الأولى، مؤسسة المنار، قم، إيران، 1412هـ ـ 1992م، ص65.

ولكن يوجد النص بل النصوص على المواصفات؛ أي تعيين خصائص الحاكم الشرعي من العلم والعدالة العالية والخبرة السياسيّة وحسن التدبير والأخلاق الرفيعة. وعلى الأمة أن تقوم بعملية الفحص عن الحقيقة الموضوعيّة التي تجسِّد هذه المواصفات في الفقيه الولي وتستكشفه وتختاره لقيادتها على أساس هذه المؤهلات المتميزة.[1]

اتجاه الشورى

وهو الذي اعتقده ومارسه عملياً أهل السنة. وأسّس له اجتماع نفر من المسلمين في سقيفة بني ساعدة بعد وفاة الرسول (ص) وقبل دفنه، وكان من بينهم من وجهاء الصحابة أبوبكر بن أبي قحافة وعمر بن الخطاب. فسمّى أبو بكر عمر أو أبا عبيدة لخلافة الرسول (ص)، ولكن عمر رفض اختيار أبي بكر وسمّاه ثم بايعه الناس. فقامت دولة الخلافة الأولى من بعد الرسول (ص) على أساس تسمية الشورى. واستمرَّ هذا التوجّه بعد ذلك ولكن بأشكال مختلفة حتى الدولة العثمانية، ولكن مع فارق أساس عن النموذج الأول في خلافة أبي بكر إذ لم يتكرر هذا النموذج في تاريخ دولة الخلافة على الإطلاق. ففي جميع أشكال الخلافة التي تلته لم يتبوّأها أحد، إلّا وعيَّن هذا الخليفة ولياً لعهده ليكون الحاكم من بعده، فتبايعه الأمة بعد موته.[2]

وقد بيّن ابن خلدون رأيه في ذلك «أنه طالما أن من حقّ الخليفة أن ينظر للناس حال حياته فتبع ذلك أن ينظر لهم حال وفاته».[3]

---

(1) المصدر نفسه، ص 178؛ الإمام روح الله الخميني، **الحكومة الإسلامية**، ص 48.

(2) محمد المبارك، **نظام الإسلام: الحكم والدولة**، ص 72، 73.

(3) المحامي أحمد حسين يعقوب، **مرتكزات الفكر السياسي**، ص 209.

يعتقد أهل السنة أنّ الرسول (ص) لم يسمِّ خليفةً له ولم يتّخذ ولياً لعهده، فهو إذن لم ينظر للمسلمين بعد وفاته.[1]

ورغم الاختلاف البائن بين أساسيات الاتجاهين اتجاه النص واتجاه الشورى، إلّا أنهما يتفقان في عدة أمور:

1) كل حاكم شرعيّ لا بدّ من أن يسمي من بعده لقيادة الأمة. فأهل السنة استقروا على ما انتهجه الخليفة الأول أبو بكر والخلفاء الذين بعده في تسمية كلّ واحد منهم من يخلفه من المسلمين. والشيعة يعتقدون أنّ كلّ إمام يعين بنص من سبقه عليه.

2) في زمن غيبة الإمام الثاني عشر، وهو الزمن الحاضر يتفق الشيعة مع أهل السنة على تفويض أمر استكشاف واختيار الحاكم الشرعي إلى الأمّة الإسلاميّة استكشافاً واختياراً مقيداً بتوافر الشروط اللازمة في القائد الإسلاميّ الأعلى.[2]

3) البيعة من الأمة للإمام ـ سواءً المنصوص عليه شرعاً عند الشيعة فيزمن غيبة الإمام الثاني عشر أو المسمّى عند أهل السنة ـ تعطيه الصلاحية العملية لممارسة رئاسة الدولة وقيادة الأمة الإسلاميّة.

ومن لا تبايعه الأمة لا يستطيع أن يمارس الرئاسة للدولة وفي الأمة، وإن كان مسمّى للإمامة الشرعيّة.

---

(1) محمد مبارك، **نظام الإسلام: الحكم والدولة**، ص 71، 72.

(2) المصدر نفسه، ص 235؛ السيد محمد باقر الحكيم، **الحكم الإسلامي بين النظرية والتطبيق**، ص 110؛ السيد محمد حسين الطباطبائي، **نظرية السياسة والحكم في الإسلام**، ص36؛ الشيخ جعفر السبحاني، **معالم الحكومة الإسلامية**، ص 208.

البيعة في معناها عقد بين طرفين، وهي بين الأمة والحاكم الإسلاميّ تعني التزام الأمة بقيادته وطاعته في تطبيق الشريعة الإسلاميّة وإدارة شؤون حياتها على نهج الله سبحانه ورسوله (ص)[1]. فالحكومة الإسلاميّة إذن في عصرنا الراهن تتصف بمزيج من الحاكميّة الإلهيّة والسيادة الشعبية، فهي إلهية من جهة أنّ التشريع لله سبحانه بالأصالة؛ وعلى الأمة الإسلاميّة أن تراعي جميع الشرائط والضوابط الإسلاميّة في مجال الانتخاب، وعلى الحاكم الإسلاميّ أن يلتزم بتنفيذ الشريعة الإسلاميّة حرفاً بحرفٍ، فلأجل هذه الجهات تُعَدُّ إلهية وحكومة قانون الله على الناس.

وهي شعبية من جهة أن انتخاب الحاكم الأعلى وسائر الأجهزة الحكومية العليا موكول إلى الناس ومشروط برضاهم.[2]

الشـــــورى

الشورى مبدأ ومنهج أصيل لنظام الحكم في الإسلام، فأيّ نظام يقوم لا بدّ وأن يمارس السلطة على أموال الناس وأنفسهم؛ وحيث إنّ من مسلمات الفقه الإسلاميّ:

«الناس مسلطون على أموالهم» حديث نبوي[3]. وهم بطريق أولى

---

(1) المحامي أحمد حسين يعقوب، **النظام السياسي في الإسلام**، ص 69، 72؛ الشيخ جعفر السبحاني، **معالم الحكومة الإسلامية**، ص 263 ـ 264؛ محمد مبارك، **نظام الإسلام: الحكم والدولة**، ص 73؛ المستشار سالم علي البهنساوي، **الشريعة المفترى عليها**، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، الطبعة الأولى، مصر، المنصورة، 1995م، ص 53.

(2) الشيخ جعفر السبحاني، **معالم الحكومة الإسلامية**، ص 274 .

(3) المصدر نفسه، ص 226.

مسلطون على أنفسهم فلا يجوز لأحد أن يحدِّد حرياتهم ويتصرف في مقدراتهم وشؤونهم إلّا بإذنهم؛ لذا لا بدّ أن تكون الدولة المتصرفة بحاكمها وتشكيلاتها ورموز سلطتها واقعة موقع رضا الناس الذين تحكمهم ليكون التصرّف بإذنهم ورضاهم.[1]

وفي الزمن الراهن تتعدد الكفاءات الفقهيّة وتتفاوت، وللشورى دورها الأساسي في استكشاف واختيار الولي الفقهيّ الجامع للشرائط. كما أنّ للشورى دورٌ آخر على المستوى التفنيذي للولاية تعتمد عليه الحكومة الإسلاميّة في إدارة البلاد ومعالجة مشكلاتها بعيداً عن الاستبداد والتفرّد بالرأي.

وقد وصف القرآن الكريم المجتمع الإسلاميّ باتباعه الشورى في معالجته لأموره وقضاياه:

﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾ [الشورى: 38]. وأمر الله سبحانه نبيه محمد (ص) أن يشاور أصحابه في الشؤون العامة لمجتمعهم: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِي الْأَمْرِ ۖ فَإِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللَّهِ ۚ﴾ [آل عمران: 159].

وقد طبّق الرسول (ص) الشورى عملياً في حياته من موقع قيادته للمسلمين وعمل بآرائهم الصائبة[2]، رغم معرفته للصحيح من الحل والقرارات. هذا لما في الشورى من آثار تربوية للمجتمع ومنافع عديدة.

---

(1) **معالم الحكومة الإسلامية**، ص227.

(2) المصدر نفسه، ص435، ص 440؛ المحامي أحمد حسين يعقوب، **النظام السياسي في الإسلام**، ص 256؛ محمد مبارك، **نظام الإسلام: الحكم والدولة**، ص34؛ الإمام محمد شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، ص460؛ المستشار سالم البهنساوي، **الشريعة المفترى عليها**، ص 100.

فهي تدفع جهاز الولاية للتعرف على الواقع كما هو فعلاً، وتنشيء التلاحم بين القيادة والمجتمع بما توفّر للأخير من مشاركة حقيقية تجعله يعيش المسؤولية تجاه عمليّة البناء فيه وحماية الدولة والحكم والدفاع عنهما.[1]

والشورى تستثير الكفاءات والخبرات المتنوّعة في البلاد في مجال العلوم والثقافة والاجتماع والتربية والسياسة والاقتصاد والأمن والفنون، ما يوفّر للخطط والبرامج والقرارات الواقعيةَ والصوابَ والجودةَ والإتقانَ.[2]

ومما لا بدّ من الالتفات إليه اختلاف الاستشارة في الأمور عنها في مسألة انتخاب الحاكم، وتمتاز الشورى في الإسلام عند اختلاف الآراء عن الشورى في الأنظمة الديموقراطية المعاصرة. في انتخاب الحاكم حينما يكون هناك اختلاف يؤخذ بالأكثرية حسماً لمادة النزاع[3]. أما في شورى الأمور لا يؤخذ برأي الأكثرية بما هي أكثرية، وإنما يحسم النزاع هنا سيادة الشريعة الإسلاميّة التي تضع حدوداً لا تتعدّاها الشورى، فلا يملك برلمان ولا حكومة أن يلغي شيئاً من عقائد الإسلام وأسسه الأخلاقية وأحكامه القطعية، فما أثبته الله ثابت مادامت الحياة وما نفاه الله لا يثبته الإنسان. وهذه فارقة أساسية بين شورى الإسلام وديمقراطية الأنظمة الوضعية التي تأخذ برأي وقرار الأكثرية دونما ضابطة موضوعيّة

(1) السيد محمد باقر الحكيم، **الحكم الإسلامي بين النظرية والتطبيق**، ص 117.

(2) الإمام محمد شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، ص 463.

(3) الشيخ جعفر السبحاني، **معالم الحكومة الإسلامية**، ص 445؛ محمد مبارك، **نظام الإسلام: الحكم والدولة**، ص 74.

ومقياس مبدئي سامي[1]. وعلى هذا الأساس تأخذ الشورى في الإسلام رأي الأكثرية ما دام متقيداً بالمبادئ والأحكام الإلهية.[2]

أما إذا لم يتّضح تطابق رأي الأكثرية مع الحدود الإلهيّة، فلا يعود هذا الرأي ملزماً في الأخذ به، والقرار الفاصل حينئذ يكون من شأن وصلاحية رئيس الدولة الأعلى الذي يفترض فيه أن يتمتّع بمستوى عالٍ من العلم والفقاهة، فيحسم بما هو أصلح لحال الأمة وأقرب إلى الموازين الإسلاميّة [3]. أو يوكل الأمر لمجلس فقهاء ذوي كفاية ومن أهل الاختصاص ليشخّصوا وجه المصلحة للأمة، ذلك الذي يوافق الأدلّة الشرعيّة من كتاب الله والسنة المطهّرة.[4]

السيادة للأمة في الحكم الإسلاميّ

مسؤوليات المجتمع في تحمّل الخلافة الإلهيّة الحاكمة في الأرض لا تتوقّف على تشكيل الدولة وانتخاب الحاكم، وإنما تمتد إلى تمكين الحاكم وجهاز الدولة من تنفيذ الشريعة الإلهيّة وإقامة المجتمع المدنيّ بكلّ مرافقه وأبعاده، ويتّسع هذا الامتداد ليتمثّل ليس فقط في الطاعة للقائد الأعلى، وإنما أيضا في تقديم النصح والمشورة من خلال أفراد الأمة الكفوؤين وعبر أجهزة الشورى وتشكيلاتها المختلفة.

---

(1) د. يوسف القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام**، ص 37 ـ 38؛ الشيخ جعفر السبحاني، **معالم الحكومة الإسلامية**، ص72.

(2) السيد محمد باقر الحكيم، **الحكم الإسلامي بين النظرية والتطبيق**، ص124؛ المحامي أحمد حسين يعقوب، **مرتكزات الفكر السياسي**، ص 263.

(3) الشيخ جعفر السبحاني، **معالم الحكومة الإسلامية**، ص 439، 445؛ السيد محمد باقر الحكيم، **الحكم الإسلامي بين النظرية والتطبيق**، ص 121، 122.

(4) المحامي أحمد حسين يعقوب، **مرتكزات الفكر السياسي**، ص 266.

ويتعاظم دور الأمة وولايتها في حماية مصالح المجتمع والدولة الإسلاميّة وحمايتها من الأخطار والفساد بإعطاء الصلاحية والحقّ لأفراد المجتمع ذكوراً وإناثاً في إبداء الرأي أو المعارضة، والتصويب والمساهمة والبناء بعنوان الفريضة الواجبة وهي فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والتي تعدّ أهم فريضة في الشريعة الإلهيّة؛ لأنه بها تحفظ سائر الفرائض والواجبات والمصالح.

- ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [التوبة: 71].

وفي الإسلام دائرة أوسع من دائرة هذه الفريضة السامية، وعنوان آخر للدور الفاعل للأمة، ألا وهو عنوان ودائرة النصيحة والتواصي بالحقّ.[1]

- ﴿وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْا۟ بِٱلصَّبْرِ﴾ [العصر: 3].

حقوق الإنسان في النظام السياسيّ الإسلاميّ

الدولة الإسلاميّة دولة دستورية مدنيّة تلتزم برعاية كافة الحقوق الإنسانيّة والاجتماعيّة لمواطنيها وحفظها والدفاع عنها. دستورها يتمثّل بأحكام الشريعة الإسلاميّة وقوانينها التي تجعل من جميع الحقوق واجبات على الدولة والأفراد فتحرّم التقصير في توفيرها وضمانها[2]. وتتجلّى رعاية الإسلام لحقوق الإنسان بالضمانات الآتية:

---

(1) د. يوسف القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام**؛ ص 50؛ محمد مبارك، **نظام الإسلام والحكم والدولة**، ص 122؛ أبو الأعلى المودوي، **نظرية الإسلامي وهديه في السياسة والقانون والدستور**، ص 309.

(2) المستشار سالم علي البهنساوي، **الشريعة المفترى عليها**، ص 150.

[أ] إقامة العدل

إقامة العدل بشكل مطلق غير مقيّد بزمان أو مكان خاص أو أفراد معنيين.[1]

- ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأْمُرُكُمْ أَن تُؤَدُّوا۟ ٱلْأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهْلِهَا وَإِذَا حَكَمْتُم بَيْنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحْكُمُوا۟ بِٱلْعَدْلِ﴾ [النساء: 58].

والأمر بالمعروف من أوضح مصاديق العدل كما أنّ النهي عن المنكر من أظهر مصاديق دفع الظلم.

[ب] المساواة أمام القانون:

المساواة ثمرة من ثمار العدل[2]، وبها تتميّز الحكومة الإسلاميّة عن غيرها من الحكومات الأخرى، فهي لا تفرق بين الراعي والرعية، والغنيّ والفقير، والمدنيّ والقروي، والذكر والأنثى.

- في الحديث النبوي الشريف: «الناسُ أمام الحق سواء»[3]، هذا لأنّ الإسلام يركّز على المساواة بين جميع أفراد البشر.
- ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَآءً﴾ [النساء: 1].

---

(1) الشيخ جعفر السبحاني، **معالم الحكومة الإسلامية**، ص 418.

(2) المصدر نفسه، ص416؛ المستشار سالم علي البهنساوي، **الشريعة المفترى عليها**، ص158.

(3) الشيخ جعفر السبحاني، **معالم الحكومة الإسلامية**، ص409.

• وعن الرسول (ص): «الناسُ سواسية كأسنان المشط»[1].
وقال: «لا فضل لعربيٍّ على أعجميٍّ إلّا بالتقوى ولا لأبيض على أسودٍ إلّا بالتقوى إنَّ أكرَمَكم عندَ اللهِ أتقاكم»[2].

[ج] ضمان الحريّات

تهدف الدولة الإسلاميّة إلى تحرير الإنسان من أشكال العبوديّة كافة تحقيقاً لمرتكزاتها العقائديّة في رؤيتها الكونيّة، وتعمل على توفير جميع الحريات لمواطنيها في إطار ضوابط الشريعة الإسلاميّة، فهي تكفل لهم الحريّة الشخصيّة، والحريّة الفكريّة والعقائديّة[3].

الحرية الشخصيّة: تعني أنه لا أحد مملوك لآخر وكلّ إنسان حرٌّ بالذات:

• ﴿قُلۡ يَـٰٓأَهۡلَ ٱلۡكِتَـٰبِ تَعَالَوۡاْ إِلَىٰ كَلِمَةٖ سَوَآءِۭ بَيۡنَنَا وَبَيۡنَكُمۡ أَلَّا نَعۡبُدَ إِلَّا ٱللَّهَ وَلَا نُشۡرِكَ بِهِۦ شَيۡـٔٗا وَلَا يَتَّخِذَ بَعۡضُنَا بَعۡضًا أَرۡبَابٗا مِّن دُونِ ٱللَّهِۚ﴾ [آل عمران: 64].

• وعن الإمام علي بن أبي طالب عليه السلام: «لا تكن عبدَ غيرك وقد جعلك اللهُ حراً».

الحريّة الفكريّة والعقائديّة: وهي من أهمّ الحريّات بعد الحريّة الشخصيّة، وتعني أن لكلّ إنسان الحق في اعتناق ما يريده من فكرة،

---

(1) المصدر نفسه، ص 414. المستشار سالم البهنساوي، الشريعة **المفترى عليها**، ص160.
(2) محمد مبارك، **نظام الإسلام: الحكم والدولة**، ص 44.
(3) المستشار سالم البهنساوي، **الشريعة المفترى عليها**، ص 171.

واختيار ما يراه من عقيدة من دون أن يكون لأحد الحق في إجباره على ما يخالف إرادته.

فقد أعلن القرآن الكريم رفضه للإكراه في قوله تعالى:

- ﴿وَلَوْ شَآءَ رَبُّكَ لَآمَنَ مَن فِى ٱلْأَرْضِ كُلُّهُمْ جَمِيعًا ۚ أَفَأَنتَ تُكْرِهُ ٱلنَّاسَ حَتَّىٰ يَكُونُوا۟ مُؤْمِنِينَ﴾ [يونس: 99].
- ﴿لَآ إِكْرَاهَ فِى ٱلدِّينِ ۖ قَد تَّبَيَّنَ ٱلرُّشْدُ مِنَ ٱلْغَىِّ ۚ﴾ [البقرة: 256].

وبناء على ذلك تحمي الدولة الإسلاميّة الحرية الدينيّة من يعيش في كنفها من مخالفيها كاليهود والنصارى والمجوس، وتضمن لهم حريّة التعبّد بشريعتهم.[1]

حريّة التعبير وإبداء الرأي: يكفلها النظام الإسلاميّ السياسيّ لجميع الأفراد لتتمكّن الأمة من ممارسة دورها السيادي الذي شرّعه الله لها في الحكم الإسلاميّ كما سبق أن ذكرناه، كذلك من الحريات التي تعتني الدولة الإسلاميّة بتوفيرها لرعاياها الحرية المدنيّة والحرية السياسيّة.[2]

الحرية المدنيّة: تعني الإنسان حرّ في اختيار مسكنه والبلد الذي يعيش فيه، والعمل الذي يريد، فهو حرّ في طريقة حياته الخاصة وتملّكه واستفادته من المواهب الطبيعيّة مادام تحرُّكه في إطار الشريعة وأحكامها.[3]

---

(1) د. يوسف القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام**، ص 49. محمد مبارك، **نظام الإسلام: الحكم والدولة**، ص 118. أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلامية وهدية في السياسة والقانون والدستور**، ص 307.

(2) الشيخ جعفر السبحاني، **معالم الحكومة الإسلامية**، ص447.

(3) المصدر نفسه، ص 460.

الحرية السياسيّة: تعني أن لكلّ فرد إذا أراد أن يشغل المناصب الإدارية ويساهم في الأمور السياسيّة كالشورى والنصيحة والنقد وحريّة التعبير في حدود القوانين الشرعيّة [1]، وممارسة حقّ التصويت والانتخاب. [2]

دولة الإسلام دولة فكريّة وأخلاقيّة في النهج والمبادئ

تعمل دولة الإسلام على تطبيق المبادئ الأخلاقيّة الرفيعة التي تقوم عليها على الناس كافة المسلم منهم وغير المسلم، وتتحمّل أمانة وخدمة ونفع وحماية أبناء البشر جميعاً. [3]

2 ـ 3 ـ 2 شكل النظام السياسيّ في الإسلام

لم يعيّن الإسلام لنظامه السياسيّ شكلاً ثابتاً، وإنما بيّن المرتكزات الفكريّة لهذا النظام، والرؤى الكونيّة التي تحدّد جوهره وقواعده ووظائفه الثابتة، وأوكل أمر التشكيلات الإداريّة والترتيبات الفنية التي تحتاجها مسألة النظام إلى الأوضاع المتجدّدة. [4]

شكل الحكومة الإسلامية

يتوقّف شكل الحكومة الإسلاميّة على الظروف والحاجات الزمنيّة

---

(1) أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، ص 306.

(2) المصدر نفسه، ص459.

(3) د. يوسف القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام**، ص 31، ص50؛ الشيخ جعفر السبحاني، **معالم الحكومة الإسلامية**، ص 384.

(4) الشيخ جعفر السبحاني، **معالم الحكومة الإسلامية**، ص 338، 345، 347؛ محمد مبارك، **نظام الإسلام: الحكم والدولة**، ص 79، 143 ـ 144؛ د. يوسف القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام**، ص 33.

والاجتماعيّة التي تعيشها الأمة، فقد تكون ذات رئيس واحد كحكومة رسول الله (ص) التي كان هو قائدها الأعلى ورئيسها، ومن الممكن أن تكون حكومة برئيسين رئيس الدولة والقائد الأعلى الذي يقوم مقام وليّ أمر المسلمين. وقد تُناط رئاسة الوزراء برئيس الدولة. أما من حيث عدد المجالس التشريعية فقد تكون الحكومة الإسلاميّة ذات مجلس تشريعي واحد تجتمع فيه الاختصاصات العلميّة والفنية مع الفقاهة الاجتهاديّة في الأحكام الشرعيّة بالمستوى المطلوب[1]، أو تكون ذات مجلسين للشورى ومجلس آخر للفقهاء يعتني بصيانة الدستور الإسلاميّ وتصويب قرارات مجلس الشورى وفق الشريعة الإسلاميّة قبل تنفيذها.[2]

هيئات الحكومة الإسلاميّة

1 ـ الدستور.

2 ـ الهيئات الثلاث: التشريعيّة، التنفيذيّة، القضائيّة.

3 ـ القائد الأعلى.

وهي المقوّمات والأركان لأيّ حكومة تعبّر عن نظام سياسيّ قائم.[3]

دستور الحكومة الإسلاميّة

دستور الحكومة الإسلاميّة هو الشريعة[4] بقوانينها الثابتة ـ وهي

---

(1) أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، ص 64 2.

(2) السيد صدر الدين القبانجي، **علم السياسة**، ص113، 114؛ د. يوسف القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام**، ص 31؛ محمد مبارك، **نظام الإسلام: الحكم والدولة**، ص83.

(3) السيد صدر الدين القبانجي، **علم السياسة**، ص115.

(4) د. يوسف القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام**، ص 32.

تعادل ما يُسمّى بالمصطلح السياسيّ الحديث بالقانون الدستوريّ الذي يُعتبر القانون الأم لسائر القواعد والمقرّرات الأخرى ـ وقوانينها المتغيّرة بتغيّر الظروف، وهي تقابل ما يُسمّى بالقوانين المتغيّرة والتي يُقصد بها قرارات الحكومة التي تتّخذها في الميادين التفصيليّة والمتفرّعة على قواعد القانون الدستوريّ.[1]

وقد طبّق الدستور الإسلاميّ في حكومة الإسلام الأولى على يد الحاكم الإسلاميّ الأول رسول الله (ص) من خلال تشكيلات ومظاهر بسيطة تتناسب وبساطة الحياة المدنيّة آنذاك. واعتمد النبيّ لحكومته الأركان الأساسيّة الثلاثة: السلطة التشريعيّة، السلطة التنفيذيّة والسلطة القضائيّة[2]. وحيث إنّ الترتيبات والأشكال والأجهزة التي تؤدّي بها السلطات الثلاث برامجها ووظائفها وتصل من خلالها إلى غاياتها، يتوقّف اختيارها على جوهرها وخطوطها العريضة بما تقتضيه الحاجة ومتطلّبات الزمن. فلا بدّ من توضيح ما يلزم من مرتكزات أيديولوجيّة يتقوّم بها جوهر هذه السلطات، وتتحدّد الكيفيّات الشكليّة المناسبة لأداء وظائفها.

السلطة التشريعيّة في الحكومة الإسلاميّة

تختلف هذه السلطة في الحكومة الإسلاميّة عن غيرها في الحكومات الأخرى، فهي في الأخيرة تقوم بسنّ التشريعات التي تحتاج إليها البلاد، أما السلطة التشريعيّة في الحكومة الإسلاميّة، فلا تملك ولا

---

(1) السيد صدر الدين القبانجي، **علم السياسة**، ص116؛ أبوالأعلى المودودي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، ص 262 ـ 265؛ محمد مبارك، **نظام الإسلام: الحكم والدولة**، ص 79 ـ 80.

(2) الشيخ جعفر السبحاني، **معالم الحكومة الإسلامية**، ص299.

يملك أيّ أحد مهما بلغ في المكانة العلميّة والثقافيّة أن يشرِّع حكماً فالدولة تقوم على التوحيد في التقنين والتشريع الذي هو حقّ لله وحده سبحانه.[1]

إذن، تنحصر مهمة السلطة التشريعيّة في التخطيط للبلاد عن طريق الشورى وتدارس المقترحات، ثم رفع ما يتمّ التصديق عليه من البرامج إلى السلطة التنفيذيّة لينفّذ، ولكن قبل أن تنفّذ قرارات السلطة التشريعيّة ينبغي أن تصوَّب بمقياس الثوابت والمصالح الشرعيّة.[2] وتُسمّى السلطة التشريعيّة لأي حكومة بالمصطلح السياسيّ الحديث البرلمان أو المجلس النيابيّ أو مجلس الشورى. ولأن هذه السلطة تستند إلى القوانين الإسلاميّة والشورى بين نواب الشعب فمن الأفضل أن تسمى: (مجلس الشورى الإسلاميّ).[3]

انتخاب أعضاء مجلس الشورى

يتم انتخاب أعضاء مجلس الشورى على قاعدة «سلطة الناس على أموالهم وأنفسهم تقتضي أن يشترك جميع أفراد الأمة في اختيار من سيمثّلهم ويعبّر عن إرادتهم في مجلس الشورى»[4]. وقد وضع الإسلام القواعد والمعايير للأمة لتختار نوابها بمواصفات إسلاميّة موضوعيّة لهذه

---

(1) د. يوسف القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام**، ص 37.

(2) الإمام روح الله الخميني، **الحكومة الإسلامية**، ص 41 ـ 42؛ الشيخ جعفر السبحاني، **معالم الحكومة الإسلامية**، 302؛ محمد مبارك، **نظام الإسلام: الحكم والدولة**، ص 79، 80؛ أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلامية وهديه في السياسة والقانون والدستور**، ص 263 ـ 265.

(3) الشيخ جعفر السبحاني، **معالم الحكومة الإسلامية**، ص302.

(4) المصدر نفسه، ص303.

المهمة المصيريّة، وأهم هذه المواصفات والشروط أن يكون النائب صالحاً، نزيهاً، أميناً، مطلعاً على أوضاع البلاد وحاجات الأمة، ومدركاً ما يحيط بها من أخطار، ذا كفاءة معتبرة في مجال اختصاصه العلمي والفني[1]. ولما كان لا بدّ من أن تنطبق قرارات مجلس الشورى على القوانين والأهداف الإسلاميّة، وإذا لم يكن أعضاء المجلس من الفقهاء العارفين، أي إذا لم يكونوا من أهل الاختصاص والمعرفة الكاملة بالفقه الإسلاميّ، فيجب حينئذٍ أن يشكّل مجلس من الفقهاء العدول الأمناء على الشريعة ليصوِّبوا قرارات مجلس الشورى وفق الضوابط الإسلاميّة[2]. «ويجب أن يُتّخذ لذلك قرار خاص في الدستور بحيث لا تتصفّ مصوَّبات المجلس النيابي بالصفة القانونية، إلّا بعد إمضائها من قبل تلك الجماعة من الفقهاء، وهذه الجماعة هي التي نصطلح عليها بمجلس المحافظة على الدستور»[3].

انطلاقاً من ذلك تتبيّن أهمية دور فريق الإفتاء الذي يصحّ أن يُسمّى بمجلس صيانة الدستور في مواجهة الوقائع المستجدّة والمسائل المستحدثة، ومثل هذا الدور يتطلّب من أعضاء الفريق العلم بالسياسة والاقتصاد والاجتماع والاتصال الدائم بذوي الاختصاص في هذه المجالات لإدارك الواقع بشكل دقيق ما يعينهم على فهم المتغيّرات التي توجب تغيير في عناوين الموضوعات وبالتالي أحكامها. «فلطالما

---

(1) المصدر نفسه، ص 303؛ أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، ص 295؛ محمد مبارك، **نظام الإسلام: الحكم والدولة**، ص 82؛ د. يوسف القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام**، ص 37؛ المستشار علي البهنساوي، **الشريعة المفترى عليها**، ص96.

(2) د. يوسف القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام**، ص 31.

(3) الشيخ جعفر السبحاني، **معالم الحكومة الإسلامية**، ص305.

شاهدنا نماذج من هذا التبدّل في الموضوع، والحكم، فلرب موضوع كان يوضع في صنف المحرّمات ولكن مرور الزمن استوجب ظهور حقيقته وتبدل عنوانه فصار من المباحات». [1]

السلطة التنفيذية

هي السلطة التي تقع على عاتقها مهمة إدارة البلاد بصورة مباشرة[2]، وهي تعني بمصطلح اليوم هيئة الوزراء وما يتبعها من دوائر ومديريّات، وقد تختلف تشكيلاتها من زمن إلى آخر، بضمّ وزارة إلى أخرى أو حذف أو استحداث وزارات تبعاً للحاجات التي تخلقها الظروف المستجدّة [3].

ولقد أوكل الإسلام الكثير من القضايا الاجتماعيّة إلى الحاكم[4]، وهو لا يستطيع وحده أن يقوم بكلّ أعباء الولاية والحكومة من دون أن يتخذ وزراء معاونين، ومن دون أن يقيم أجهزة وتشكيلات تنفيذية.

وقد اتخذ النبيّ (ص) لحكومته الوزراء، وقسّم عليهم ومن خلالهم المسؤوليّات الإدارية والسياسيّة، وإن كان هذا التقسيم ظاهره بسيط وغير معقد ولم يكن تحت عنوان التوزير. ولكن في ما بعد توسّعت الهيئات الإدارية الحكوميّة وتشعّبت مع اتساع رقعة البلاد الإسلاميّة وتطوّر الحاجات الاجتماعيّة. [5]

---

(1) المصدر نفسه، ص 308.

(2) أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، ص 265.

(3) المصدر نفسه، ص312؛ السيد صدر الدين القبانجي، **علم السياسة**، ص 121؛ محمد مبارك، **نظام الإسلام: الحكم والدولة**، ص 85.

(4) المستشار علي البهنساوي، **الشريعة المفترى عليها**، ص 38 ـ 39.

(5) الشيخ جعفر السبحاني، **معالم الحكومة الإسلامية**، ص340 ـ 341.

وردت كلمة الوزير والوزراء في عهد الإمام علي بن أبي طالب (ع) لمالك الأشتر النخعي لمّا ولاّه مصر حيث قال: «إن شر وزرائك من كان للأشرار قبلك وزيراً ومن شركهم في الآثام فلا يكون لك بطانة فإنهم أعوان الأثمة وإخوان الظلمة»[1]. وربما عُبِّر في الإسلام عن الوزير بالكاتب كما جاء في عهد الإمام علي (ع) لمالك الأشتر، قال الفكيكي في كتابه **الراعي والرعية** قال الإمام علي(ع): «ثم أنظر إلى حال كتابك»، ولم يقل كاتبك علماً أن معنى الكتّاب يُراد به الوزير في عرف اليوم فقد جوّز عليه السلام تعدد الوزراء على قدر الحاجة التي تدعو إليها المصلحة العامة[2]. وفي معرض الاستدلال على ضرورة وجود السلطة التنفيذيّة في جهاز الحكومة الإسلاميّة استدلّ الأستاذ الشيخ جعفر السبحاني في كتابه **معالم الحكومة الإسلاميّة** في الصفحات من 318 إلى 338 على أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر هما السلطة التفيذيّة التي يقع على عاتقها مسؤوليّة إجراء الأحكام وتنفيذها وصيانتها في المجتمع الإسلاميّ بعدما بيّن أن فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تنقسم إلى وظيفتين: وظيفة فرديّة، ووظيفة اجتماعيّة عموميّة، وأنهما تختلفان في الماهيّة والشروط.

الوظيفة الفرديّة:

تشير إليها الآيات القرآنيّة التالية:

- ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [التوبة: 71].

---

(1) د. صبحي صالح، **نهج البلاغة**، الرسالة 53، ص 430.

(2) الشيخ جعفر السبحاني، **معالم الحكومة الإسلامية**، ص340 ـ 341.

- ﴿التَّائِبُونَ الْعَابِدُونَ الْحَامِدُونَ السَّائِحُونَ الرَّاكِعُونَ السَّاجِدُونَ الْآمِرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَالنَّاهُونَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [التوبة: 112].
- ﴿كُنتُمْ خَيْرَ أُمَّةٍ أُخْرِجَتْ لِلنَّاسِ تَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَتَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [آل عمران: 110].

الوظيفة الاجتماعية:

تعبّر عنها الآيتان التاليتان:

- ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: 104].
- ﴿الَّذِينَ إِن مَّكَّنَّاهُمْ فِي الْأَرْضِ أَقَامُوا الصَّلَاةَ وَآتَوُا الزَّكَاةَ وَأَمَرُوا بِالْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنكَرِ﴾ [الحج: 41].

والآية الثانية هي التي تعبّر عن السلطة التنفيذيّة، تشير إلى أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر المذكورين فيها من النوع الذي يحتاج إلى القدرة والسلطة، فوصفُ المؤمنين فيها بالذين تمكنوا من السلطة هو وصف للجهاز الحاكم والسلطة التنفيذية.

كما أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر اللذين يندرجان في صلاحية الهيئة التفيذيّة، لا يمكن القيام بهما عن طريق الأمر والنهي الفرديّين والمنحصرين في إطار الموعظة، كتقسيم المال بين المسلمين بعدالة، وجمع الصدقات والموارد الماليّة الذي يدخل في اختصاص التنظيم الاقتصادي على المستوى العام للمجتمع، وهو ما بيّنه الإمام علي (ع) في قوله: «إن الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر دعاء إلى

الإسلام مع رد المظالم، ومخالفة الظالم وهو قسمة الفيء وأخذ الصدقات من مواضعها ووضعها في حقها»[1].

ومن أمثلة النهي عن المنكر باليد إقامة الحدود والقصاص والتي لا تجوز لأحد إلّا بإذن الحاكم أو الحاكم نفسه، أي لا يستطيعها إلّا من يتمكّن بسلطة تنفيذيّة وقدرة حاكمة.[2]

انتخاب هيئة الوزراء

لأنّ هذه الهيئة ستتسلّم زمام السلطة المباشرة على نفوس الناس وأموالهم فلا بدّ من أن تكون موضع رضا الأمة وموافقتها، وهو الأمر الذي يتبنّاه الإسلام في نظامه السياسيّ، وقد أشار إليه الإمام علي بن أبي طالب (ع) في عهده للأشتر النخعي لمّا ولاّه على مصر حيث أوصاه قائلاً:

- «وليكن أحبُّ الأمور إليك أوسطها في الحق، وأعمّها في العدل، وأجمعها لرضا الرعية، فإنّ سخط العامة يجحف برضا الخاصة، وإن سخط الخاصة يغتفر مع رضا العامة».[3]

فلا بد من أن تكون هيئة الوزراء في عصرنا الحالي منتخبة بإحدى الطرق الآتية:

[أ] ينتخبها رئيس الدولة المنتخب.

[ب]أو ينتخبها مجلس الشورى.

[ج] أو تنتخبها الأمة مباشرة.

---

(1) الشيخ جعفر السبحاني، **معالم الحكومة الإسلامية**، 327.

(2) المصدر نفسه، ص330.

(3) د. صبحي صالح، **نهج البلاغة**، الرسالة، ص 53، ص 428.

والرائج الآن هو أن تنتخب عن طريق رئيس الدولة مع موافقة الهيئة التشريعيّة[1]. وهو الذي يتولّى رئاستها وإدارتها ويُعتبر المسؤول الأول عنها، إلّا أنّ بعض النظم الحاكمة التي تعيِّن رئيساً للوزراء بالإضافة إلى رئيس الجمهورية، وتعهد إليه مسؤوليّة تشكيل مجلس الوزراء تجعله الرئيس للحكومة الذي يدير شؤونها، بينما رئيس الجمهورية هو الرئيس للدولة ولكلّ منهما صلاحيّات ومسؤوليّات مختلفة عن الآخر.[2]

مواصفات الوزراء

لقد حدّد الإسلام مواصفات على ضوئها يُنتخب أعضاء السلطة التفيذيّة لصلاح حال الأمة وعمارة البلاد، فاشترط في كلّ واحد من الوزراء:

[أ] **التخصص والكفاءة العلميّة والفقهيّة**: ويتجلّى ذلك في قول سبحانه في كتابه الكريم:

- ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن قَبْلِكَ إِلَّا رِجَالًا نُّوحِىٓ إِلَيْهِمْ ۚ فَسْـَٔلُوٓا۟ أَهْلَ ٱلذِّكْرِ إِن كُنتُمْ لَا تَعْلَمُونَ﴾ [النحل: 43، الأنبياء: 7].
- وقال رسول الله (ص): «إن الرئاسة لا تصلح إلّا لأهلها».[3]
- وقال: «من عمل منكم على غير علم كان ما يفسد أكثر مما يصلح».[4]

---

(1) الشيخ جعفر السبحاني، **معالم الحكومة الإسلامية**، ص 313.
(2) السيد صدر الدين القبانجي، **علم السياسة**، ص 121.
(3) أبو جعفر محمد بن يعقوب الكليني، **الأصول من الكافي**، ص 37.
(4) المصدر نفسه، ص 35.

[ب]**الوثاقة**: يؤكّد القرآن الكريم على توفّر التقوى والأمانة في المسؤولين الذين تفوَّض إليهم إدارة الأمور المتعلّقة بمصالح الناس، إذ يقول تعالى في الذين تُفوَّض إليهم إدارة الأمور المتعلقة بمصالح الناس على لسان ابنة شعيب:

- ﴿يَٰٓأَبَتِ ٱسْتَـْٔجِرْهُ إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْأَمِينُ﴾ [القصص: 26].

فإذا كانت القوة والأمانة شرطين ضروريين في راعي الأغنام، فإنّ اشتراطهما في من يتولّى إدارة شؤون الناس في أموالهم وأعراضهم وأنفسهم ضرورياً بطريق أولى.

[ج] **الزهد والتعفّف**: الذي يوجِّه المسؤول ليأخذ من الدنيا فقط ما يكفيه ويُعرض عما عدا ذلك، كي لا يقدِّم مصالحَه الدنيويّة الشخصيّةعلى مصالح الأمة والمجتمع.

- عن الإمام علي بن أبي طالب (ع): «إنّ الله فرض على أئمة العدل أن يقدروا معيشتهم على قدر ضعفة الناس كيلاً يتبيغ بالفقير فقره».[1]

فمتى ما تحلّى الحاكم والمسؤول الإداري بالزهد امتنع عليه أن يمدّ عينيه إلى أموال الناس وأشيائهم، وكان أقرب إلى الإحساس بآلام الرعيّة وحاجاتها ونواقصها.

وإلى جانب الصفات الضروريّة من الكفاءة والأمانة والزهد، لا بدّ وأن يتحلّى المسؤول بالصفات الأخلاقيّة الهامة لمقام المسؤوليّة كالحلم

(1) د. صبحي صالح، **نهج البلاغة**، الخطبة 209، ص 325.

والصبر والأناة، والعطف والشفقة وغير ذلك من نبيل الصفات اللاّزمة في الراعي لمصالح الرعيّة.[1]

السلطة القضائية

لقد مارس الرسول (ص) القضاء بين الناس وحلّ خصوماتهم بنفسه على ضوء ما أُنزل إليه من القرآن وأحكامه.

- ﴿وَإِنْ حَكَمْتَ فَٱحْكُم بَيْنَهُم بِٱلْقِسْطِ إِنَّ ٱللَّهَ يُحِبُّ ٱلْمُقْسِطِينَ﴾ [المائدة: 42].

وعيّن النبيّ (ص) رجالاً صالحين للقضاء. وقد قال الإمام علي بن أبي طالب (ع): «بعثني رسول الله (ص) إلى اليمن قاضياً، فقلت يا رسول الله: ترسلني وأنا حدث السن، ولا علم لي بالقضاء؟ فقال: إن الله سيهدي قلبك ويثبّت لسانك، فإذا جلس بين يديك الخصمان، فلا تقضي حتى تسمع من الآخر كما سمعت من الأول فإنه أحرى أن يتبيّن لك القضاء. قال: فما زلت قاضياً.. وما شككت في قضاء بعد».[2]

«كما قد بعث الرسول (ص) معاذاً إلى اليمن وقال له: كيف تقضي إذا عرض لك قضاء؟ قال أقضي بكتاب الله... إلى آخر الحديث».[3]

مواصفات أعضاء السلطة القضائيّة

ترتبط مهمة القضاء بتحقيق العدالة في المجتمع، ولمّا كان العدل من الأهداف السامية للرسالات الإلهيّة، احتلّت السلطة القضائية أهميّة

---

(1) الشيخ جعفر السبحاني، **معالم الحكومة الإسلامية**، ص 351.

(2) المصدر نفسه، عن **جامع الأصول**، ج1، ص 549.

(3) المصدر نفسه، عن **جامع الأصول**، ج 1، ص 551.

بالغة في النظام الإسلاميّ، ووضع القرآن الكريم للقضاء أُسسه، وشيَّد الرسول (ص) أركانه وبنيانه. فلا يتولّى القضاء إلّا من تتوفّر فيه الشروط التي تؤهله لذلك وهي:

1 ـ البلوغ.

2 ـ العقل.

3 ـ الإيمان.

4 ـ العدالة.

5 ـ طهارة المولد.

6 ـ العلم بالقانون.

7 ـ الذكورة.

8 ـ أن يكون القاضي سليم الذاكرة، فلو غلب عليه النسيان لم يجُز تعيينه للقضاء.[1]

تعيين القضاة

بعض النُظم السياسيّة المعاصرة يعتمد القضاة من قبل الشعب، وبعضها يعتمد تعيينهم من قبل جهة عليا، ولكن السائد فعلاً هو منهج التعيين في معظم الدول المعاصرة. فتُناط مهمة تعيينهم برئيس الجمهورية أو رئيس الوزراء أو وزير العدل. وفي النظام الإسلاميّ تُسند هذه المهمة إلى جهة اختصاص عليا مؤهّلة لتشخيص الشروط اللّازمة في

---

(1) الشيخ جعفر السبحاني، **معالم الحكومة الإسلامية**، ص 368.

القضاة الصالحين كمجلس للقضاء الأعلى أو رئيس للقضاء الأعلى[1]، أو القائد الأعلى للبلاد.[2]

استقلال القضاء مالياً وسياسيّاً

اعتنى الإسلام بحماية القضاة العاملين في السلطة القضائية من كلّ الضغوط الماليّة والسياسيّة التي من شأنها أن تفقدهم الاستقلال في عملهم، وتميل بهم إلى الاستجابة للأطماع والتهديدات. وقد ألزم الإسلام حكومة نظامه إغداق المال على القاضي بما يقطع طمعه عما في أيدي الآخرين، يقول الإمام علي عليه السلام في عهده للأشتر النخعي:

- «وافسح له [أي القاضي] في البذل ما يزيل علّته، وتقلّ معه حاجته إلى الناس».[3]
- وقال أيضاً: «واعطه من المنزلة لديك ما لا يطمع فيه غيره من خاصّتك ليأمن بذلك اغتيال الرجال له عندك فانظر في ذلك نظراً بليغاً».[4]

فإبعاد القاضي عن المؤثّرات كافة ليفصل في الخصومات ويصدر الأحكام من دون تهيّب هو ما يصطلح عليه اليوم باستقلال السلطة القضائيّة وتفكيكها عن بقيّة السلطات.[5]

---

(1) السيد صدر الدين القبانجي، **علم السياسة**، ص 131.

(2) أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، ص 270.

(3) د. صبحي صالح، **نهج البلاغة**، قسم الكتب، الرقم 53، ص 435.

(4) المصدر نفسه، أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، ص 270 ـ 271.

(5) الشيخ جعفر السبحاني، **معالم الحكومة الإسلامية**، ص 372.

ومما تتميّز به السلطة القضائية في النظام الإسلاميّ توفّرها على برامج حقوقيّة وجزائيّة دقيقة صالحة قد بيّنتها الشريعة الإسلاميّة بتفصيل في القرآن الكريم والسنّة النبويّة، وساوت بين جميع الناس في تطبيقها، فليس في القضاء الإسلاميّ أي امتيازات. ولا يوجد فيه محاكم خاصة للعسكر، وأخرى خاصة بأصحاب الرّتب العالية، وأخرى عاديّة، ولدقة البرامج والقوانين القضائيّة الإسلاميّة والعدالة والنزاهة والكفاءة العالية في شخص القاضي، يندر الوقوع في الخطأ إن لم ينعدم أصلاً، لذا لا يوجد في القضاء الإسلاميّ استئناف ولا تمييز، فالذي يبرّر وجودهم في المحاكم الراهنة هو كثرة وقوع الخطأ في أحكامها لافتقارها للشروط الدقيقة التي اعتبرها الإسلام.[1] أمّا التفصيلات والترتيبات الشكليّة والظاهريّة في أداء السلطة القضائيّة لوظيفتها وبرامجها فهي متروكة لمقتضيات الحاجة والزمن في إطار الجوهر والثوابت للشريعة الإسلاميّة.[2]

2 ـ 4 الخلاصة

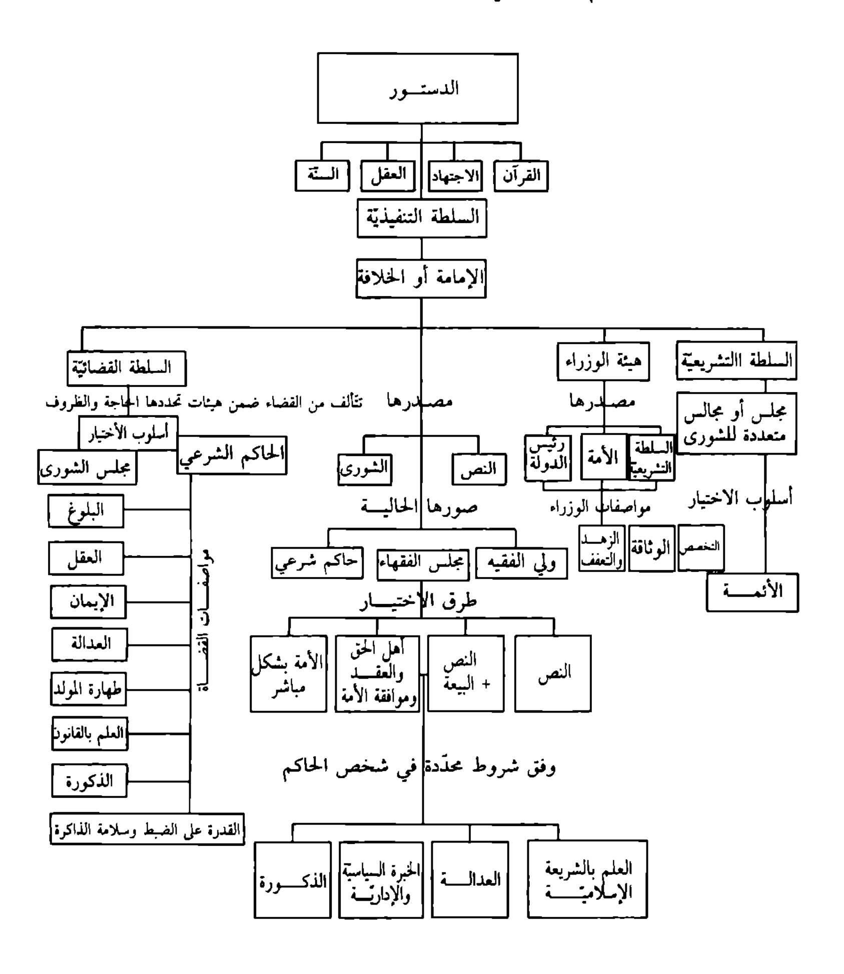
النظام السياسيّ الإسلاميّ يمثّل جزءاً من النظام الإسلاميّ الكليّ، وهو يرتكز على مذهب سياسيّ ينبع من الأصول العقائديّة الإسلاميّة ويعكس قيم الإسلام ورؤيته الفكريّة. ويعمل النظام السياسيّ الإسلاميّ على ترجمة مبادئ وأصول مذهبه السياسيّ إلى واقع حيّ، تلك الأصول والمرتكزات الفكريّة التي تتمثّل في ما يلي:

(1) المصدر نفسه، ص380.
(2) المصدر نفسه.

- الحاكميّة لله وحده بلا شريك.
- مسؤوليّة الحكومة الإسلاميّة مسؤوليّة تنفيذيّة.
- الشورى مبدأ ومنهج أصيل لنظام الحكم في الإسلام.
- السيادة للأمة في الحكم الإسلاميّ.
- الدولة الإسلاميّة دولة دستوريّة مدنيّة تلتزم برعاية كل الحقوق الإنسانيّة والاجتماعيّة لمواطنيها وحفظها والدفاع عنها.
- دستور الدولة الإسلاميّة يتمثّل بأحكام الشريعة الإسلاميّة وقوانينها.
- النظام السياسيّ الإسلاميّ يقوم على العدل وضمان حقوق الإنسان كالمساواة أمام القانون والحريّات في إطار ضوابط الشريعة الإسلاميّة، فهويكفل لهم الحريّة الشخصيّة، والحريّة الفكريّة والعقائديّة، وحريّة التعبير وإبداء الرأي، والحريّة المدنيّة والسياسيّة.
- دولة الإسلام دولة فكريّة وأخلاقيّة في النهج والمبادئ.

الإسلام لم يعيّن لنظامه السياسيّ شكلاً ثابتاً، ولكن بيّن المرتكزات الفكريّة لهذا النظام والرؤى الكونيّة التي تحدّد جوهره وقواعده ووظائفه الثابتة، وأوكل أمر التشكيلات الإداريّة والترتيبات الفنيّة التي تحتاجها مسألة النظام للأوضاع المتجدّدة والمتغيّرة بتغيّر الظروف والحاجات الزمنيّة والاجتماعيّة التي تعيشها الأمّة.

رسم تخطيطي لهيئات الحكومة الإسلامية



الفصل الثالث

المدرسة الإسلاميّة الليبراليّة

المقدّمة

يكاد يُجمع مُنَظّرو المدرسة الليبراليّة في قضيّة الحقوق السياسيّة للمرأة أنّها مسألة ينبغي أن تُبحث خارج إطار الشريعة الإسلاميّة لكونها مشكلة دينيّة. إلّا أنّ الدراسة التي تقدّم بها د. الشواربي في هذا الاتجاه قد تميّزت بإخراج القضيّة من الإطار القانوني أيضاً باعتبارها مشكلة اجتماعيّة لا يصحّ معالجتها على أساس الدين والقانون، وإنما هي حالة عاكسة لفلسفة المجتمع الذاتيّة ووضعه الاجتماعيّ والاقتصاديّ والقانونيّ.

لنستعرض في هذا الفصل دراسة الدكتور عبد الحميد الشواربي **الحقوق السياسيّة للمرأة في الإسلام** كعيّنة معياريّة لموقف المدرسة الليبراليّة الإسلاميّة في مسألة الحقوق السياسيّة للمرأة، ثم نعبر من خلالها إلى نقاط الالتقاء والاختلاف مع دراسات أخرى تنتمي إلى هذه المدرسة.

3 ـ 1 الحقوق السياسيّة للمرأة في الإسلام

بالرغم من أنّ الكاتب لا يؤمن بمعالجة القضيّة على أساس من الدين، إلّا أنه أفرد باباً في الدراسة جعله الباب الأول لمعالجة المسألة بالأدلّة الشرعيّة، كما يتطرّق إليها أيّ باحث متخصّص في العلوم الشرعيّة الإسلاميّة وبالأساليب الاستدلاليّة نفسها. ثم أعاد تناولها من خلال الأنظمة الدستوريّة الحديثة، وعالجها قانونيّاً ودستوريّاً مع إيمانه أنّ المشكلة لا يصحّ أن ينظر فيها من خلال القانون والدستور، وخصّص لهذه المعالجة باباً مستقلاً في الدراسة ـ الباب الثاني ـ .

تصدّي الكاتب للمسألة بالأدلة الإسلاميّة

عرّف الحقوق السياسيّة بما يلي:

«الحقوق التي يُشترك بمقتضاها ـ بطريق مباشر أو غير مباشر ـ في شؤون الحكم والإدارة، كحقّ الانتخاب، وحقّ الاشتراك في استفتاء شعبي، وحق الترشيح لعضويّة الهيئات النيابيّة أو لرئاسة الدولة، وحق التوظيف».

وذكر أنّ علماء الشريعة يطلقون على «الحقوق السياسيّة» كما عرّفها: «الولاية العامة» ص52. وبيّن أنّ الولاية نوعان: ولاية عامة، وولاية خاصة.

الولاية العامة

قدّم الشواربي تعريفها بحسب الاصطلاح الفقهيّ الحديث: أنّها تعني القيام بعمل من أعمال إحدى السلطات الثلاث: التشريعيّة والتنفيذيّة والقضائيّة.[1]

---

(1) عبد الحميد الشواربي، **الحقوق السياسية للمرأة في الإسلام**، ص52.

الولاية الخاصة

هي السلطة التي يملك بها صاحبها التصرّف في شأن من الشؤون الخاصة بغيره كالوصاية على الصغار، الولاية على المال، والنظارة على الأوقاف.[1]

وذكر الكاتب أنّ الشريعة الإسلاميّة قد ساوت بين المرأة والرجل في ما يتعلّق بالولاية الخاصة، أما ما يتعلّق بالولاية العامة (الحقوق السياسيّة) فقد اختلف فيها الفقهاء، وعرض اتجاهين للرأي في ذلك:

[أ] اتّجاه يرى أنّ الإسلام يحرم المرأة من الحقوق السياسيّة.

[ب]وآخر يرى أنّ الإسلام يمنح المرأة الحقوق السياسيّة؛ ولكنّ المجتمع لم يتهيّأ بعد لمزاولة المرأة لتلك الحقوق مزاولة فعليّة.

الاتجاه الأول تمثّله المدرسة السلفيّة، والثاني تتبنّاه مدرسة الإخوان المسلمين. وبعد عرض الكاتب لآراء الاتجاهين منسوبة لفقهاء الشريعة القدماء والمعاصرين تناول هذه الآراء بالمناقشة والتحليل، وفنّد أدلّتها بأدلّة تنقضها مستمدّة من المصادر الشرعيّة وهي:

- القرآن الكريم.
- السنّة النبويّة.
- ما جرى عليه العمل في عصر الرسول والخلفاء الراشدين.
- الإجماع.

---

(1) المصدر نفسه، ص 52.

- القياس: ويعني إلحاق النظير لاشتراكهما في علّة الحكم.
- الاستناد إلى المصلحة.

وكانت المعالجة للكاتب ضمن المحاور الآتية:

- المرأة ورئاسة الدولة.
- المرأة والوزارة (بنوعيها: وزارة التفويض ووزارة التنفيذ).
- المرأة وحقّ التوظيف.
- المرأة والقضاء.
- المرأة والبرلمان.
- المرأة وحقّ الانتخاب.

3 ـ 1 ـ 1 محاورة المدرسة السلفيّة

لقد حرم فقهاء هذه المدرسة جميع الشؤون السياسيّة على المرأة، أما في مجال التوظيف فهم أجازوا لها من الوظائف ما لا يتعلّق بالشأن السياسيّ (كتدريس البنات، القيام بعمل الطبيبة والممرضة لعلاج المرضى من النساء، وغير ذلك من الأعمال التي لا تتعارض مع طبيعة المرأة)؛ لكنهم حرّموا عليها كلّ ما كان منها متصلاً بسلطة الحكم.

من جهته، تصدّى الكاتب لهذا الرأي ووظف جميع الأدلّة الشرعيّة في محاور البحث، وأضاف إليها آراء مدرسة الإخوان المسلمين ما عدا رأيهم في القيادة العليا للبلاد، حيث إنّهم يجيزون جميع الحقوق السياسيّة للمرأة ويحرّمون عليها فقط الإمامة الكبرى.

وحيث إنّ حكم المدرسة السلفيّة واحد على جميع الأدوار والحقوق

السياسيّة للمرأة وهو التحريم، فقد تناول الكاتب في الرد عليهم محوريّة الأدلّة الشرعيّة والأسلوب التجزيئي الذي يتّبعه الفقهاء في النظرة لهذه الأدلّةبالشكل التالي:

دليل القرآن

تناول الشواربي أهم الآيات التي يستدلّ بها أصحاب هذا الرأي:

- ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ﴾ [النساء: 34].
- ﴿وَقَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ﴾ [الأحزاب: 33].
- ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ [البقرة: 228].

واحتج الكاتب عليهم بأنّ قوامة الرجل على المرأة تعني إدارته للحياة الأسريّة، وهي وظيفة قياديّة منحصرة في الشؤون العائليّة والحياة الزوجيّة الخاصة، ولا دليل على انسحاب حكمها على الحياة العامة والحياة السياسيّة. أما القرار في البيت ذلك الذي تتناولته الآية الثانية، والذي يعني التزام البيت وعدم الخروج منه إلّا لحاجة شرعيّة، فهو مختصّ بنساء الرسول (ص) ولا يشمل نساء سائر المسلمين.

الدرجة التي ذكرتها الآية الثالثة للرجال على النساء في سورة البقرة هي درجة الرياسة والقوامة الأسريّة، من دون أن تعني أفضلية معدن الرجل على معدن المرأة؛ ولكنّها وظيفة تناسب استعداد وتكوين الرجل في مكانته الأسريّة.[1]

---

(1) المصدر نفسه، ص 105 ـ 106.

دليل السنّة

ذكر الكاتب الأحاديث المنسوبة إلى الرسول (ص) باعتباره حاكماً (تلك التي اعتمدها أتباع المدرسة السلفيّة في تحريم الحقوق السياسيّة على المرأة)، وهي:

قولٌ للرسول (ص) حينما بلغه تولّي بنت كسرى المُلك: «لن يفلح قومٌ ولوا أمرَهُم امرأة».

وثمة أحاديث تُنسب أيضاً إلى الرسول (ص)، وتشير إلى نقص عقل المرأة وضعف دينها، منها:

- ما رُوي عن النبيّ (ص) أنه قال: «إنّ النساء سفهاء إلّا التي أطاعت زوجها».
- وقوله: «يا معشر النساء تَصدَّقن وأكثرنَ من الاستغفار فإني رأيتكنّ أكثر أهل النار، فقالت امرأة منهن جزعة: (وما لنا يا رسول الله أكثر أهل النار؟ فقال: تكثرن اللعن وتكفرن بالنِعم، ما رأيت ناقصات عقل ودين أغلب لذي لب منكن)، فقالت: يا رسول الله وما نقصان العقل والدين؟ فقال: أما نقصان العقل فشهادة امرأتين تعدل شهادة رجل فهذا نقصان العقل، وتظل الليالي ما تصلّي وتفطر في رمضان، فهذا نقصان الدين».

بيد أنّ الكاتب يرفض تصديق أن تكون مثل هذه الأحاديث واردة عن الرسول (ص)، ويعتبرها من الأحاديث الموضوعة المنسوبة كذباً إليه للاعتبارات الآتية:

- لكونها مما لا تستسيغه العقول لعدم اتفاقها مع ما منحه الإسلام

للمرأة من حقوق، فلو صحّ أنّ النساء ناقصات عقل ودين لما أثبت الإسلام لها حقّ التملّك وحقّ التصرّف في أموالها بأنواعها، وليست الأنوثة من أسباب الحجر في التشريع الإسلاميّ.

- ولو كان صحيحاً أنّ النساء ناقصات عقل ودين لما أجاز بعض الفقهاء كالإمام أبو حنيفة للمرأة أن تتولّى القضاء في بعض الأقضيّة، ولما أجاز لها الإمام الطبري ذلك في جميع الحالات.
- ولو كان صحيحاً أنّ النساء ناقصات عقل ودين لما صحّ عن الخلفاء الراشدين استشارتهم زوجاتهم واعتدادهم برأيهم، ولما عُرف بالإفتاء من الصحابة من النساء، وقد زخر التاريخ الإسلاميّ بكثير من العالمات في الحديث والفقه والأدب.
- ثم كيف نسلّم بأنّ الرسول (ص) يعتبر إفطار الحائض وعدم صلاتها دليلاً على نقص دين النساء، مع أن ذلك كان بترخيص من الله ورسوله؟

والخلاصة أنّ الكاتب يرفض مثل هذه الأحاديث لكونها تخالف البداهة العقليّة وروح الإسلام في تكريمه للمرأة وما منحها إيّاه من حقوق، وتتناقض مع الحقائق التاريخيّة الثابتة.[1]

أما الذين يستدلّون على نقص عقل المرأة بالآية القرآنية: ﴿وَٱسْتَشْهِدُوا۟ شَهِيدَيْنِ مِن رِّجَالِكُمْ ۖ فَإِن لَّمْ يَكُونَا رَجُلَيْنِ فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ ۚ﴾ [البقرة: 282] حيث

(1) المصدر نفسه، ص 117.

تجعل من شهادة المرأة تعادل نصف شهادة الرجل، فإنهم يتعلّلون بها أنّ العاطفة هي التي تسوق نشاط المرأة العقلي، بينما الرجل يمتاز عنها بنزعة عقلية منطقيّة.

يتصدّى الكاتب لهذا الاستدلال ويفنّده بتفسير الإمام الشيخ محمد شلتوت بأنّ المقصود به: فإن لم يكونا رجلين فرجل وامرأتان، أن هذا وارد في مقام الإرشاد إلى طرق الاستيثاق والاطمئنان على الحقوق بين المتعاملين وقت التعامل، وليس وارداً في مقام الشهادة التي يقضي بها القاضي ويحكم. وهذا لا يعني أنّ شهادة المرأة الواحدة لا يثبت بها الحدّ أو لا يحكم بها القاضي متى وثق بها.

واعتبار شهادة المرأة على النصف لا لنقص في عقلها؛ وإنما لأنه ليس من شأنها الاشتغال بالمعاملات المالية التي تتكلّم عنها الآية في الشهاة على العقود المالية. وإنّه من طبائع البشر أن يقوى تذكّرهم للأمور التي تهمّهم ويكثر انشغالهم بها، بينما يطرأ عليهم النسيان في غيرها رجالاً ونساءً.

والنسيان المحتمل عروضه على المرأة في شؤون المعاملات الماليّة هو المقصود بالضلال في الآية: و﴿أَن تَضِلَّ إِحْدَىٰهُمَا فَتُذَكِّرَ إِحْدَىٰهُمَا ٱلْأُخْرَىٰ﴾، أما القضايا التي هي من شؤونها النسويّة فإنه يبعد فيها تعرّضها للنسيان، وتقبل فيها شهادة المرأة وحدها كالولادة والبكارة وعيوب النساء. بل إنّ الإمام محمود شلتوت قد بيّن في كتابه الإسلام عقيدة وشريعة أنّ بعض العلماء قَبِلَ شهادة المرأة في الدماء إذا نصبت طريقاً لثبوت الحق واطمأنّ القاضي إليها.[1]

---

(1) المصدر نفسه، ص 120.

وقد نصّ القرآن في سورة النور على أنّ الرجل والمرأة سواء في شهادات اللعان، أربع شهادات من الرجل يقابلها أربع شهادات من المرأة. يقول تعالى في هذه السورة: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ أَزْوَٰجَهُمْ وَلَمْ يَكُن لَّهُمْ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمْ فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمْ أَرْبَعُ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلْخَٰمِسَةُ أَنَّ لَعْنَتَ ٱللَّهِ عَلَيْهِ إِن كَانَ مِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ وَيَدْرَؤُا۟ عَنْهَا ٱلْعَذَابَ أَن تَشْهَدَ أَرْبَعَ شَهَٰدَٰتٍۭ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلْكَٰذِبِينَ وَٱلْخَٰمِسَةَ أَنَّ غَضَبَ ٱللَّهِ عَلَيْهَآ إِن كَانَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾. [الآيات 6 ـ 9].

اللعان

هو اسم لما يجري بين الزوجين من الشهادات المذكورة في السورة، وسُمّي كذلك لأنه لا يخلو أن يكون أحدهما كاذباً فتحقّ عليه اللعنة وهي الطرد. أيّ إذا تلاعن الزوجان بهذه الشهادة بين يدَيّ القاضي فرّق القاضي بينهما في حرمة مؤبّدة.[1]

إذن، لا يمكن توظيف الآية 282 من سورة البقرة في مجال العقود الماليّة التي تكون شهادة المرأة تساوي فيها نصف شهادة الرجل، ولا يمكن توظيفها للدلالة على نقص في عقل المرأة، هذا ما خَلُصَ إليه الكاتب أنه لا توجد آيات قرآنيّة تعزِّز الأحاديث المنسوبة إلى الرسول (ص)، وترمي المرأة بالنقص في عقلها ودينها.

أما الحديث المنسوب إلى الرسول (ص): «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»، والذي ترتكز عليه المدرسة السلفيّة كدليل رئيسيّ في تجريد المرأة من جميع الحقوق السياسيّة، فقد بيّن الكاتب أنه لا يمكن الاعتماد عليه واعتباره دليلاً لنفي أيّ حق سياسيّ للمرأة المسلمة للاعتبارات الآتية:

---

(1) المصدر نفسه، ص 120 ـ 121.

1 ـ هذا الحديث من حديث الآحاد التي تفيد الظنّ لا اليقين، ولأن المسائل الدستوريّة التي تتناول نظام ومبادئ الحكم على درجة من الأهميّة والخطورة بحيث لا يقبل ميدانها الأخذ بدليل ذي صبغة ظنيّة، فلا يمكن الاعتماد على هذا الحديث في مسائل النظام الإسلاميّ.

وقد بيّن الكاتب معنى السنّة عند الأصوليّين بأنّها:

«ما صدر عن الرسول (ص) من أحكام شرعيّة غير القرآن من قول أو فعل أو تقرير، وهي بيان للقرآن وتفصيل لمجمله وتوضيح لمبهمه». والسنّة إما أن تكون قوليّة أو فعليّة أو تقريريّة.

السنّة القوليّة: كل ما صدر عن الرسول (ص) من أقوال متعلّقة بتشريع الأحكام غير القرآن.

السنّة الفعليّة: هي ما صدر عن الرسول (ص) من أفعال بقصد التشريع مثل وضوئه وصلاته وحجّه.

السنّة التقريريّة: هي أن يسكت النبيّ (ص) عن إنكار فعل أو قول صدر في حضوره أو غيبته وعلم به، أو يوافق عليه، أو يظهر استحسانه.

ثم بيّن السنّة من ناحية الثبوت بأنّها تنقسم إلى الآتي:

[أ] **المتواترة**: وهي ما تواترت عليه جماعة يؤمَن تواطؤهم على الكذب من زمن الرسول (ص) حتى عصر التدوين. والتواتر في السنّة الفعليّة متحقّق، أما في السنّة القوليّة فإنه يندر وجود الحديث المتواتر، وإن كثر التواتر المعنويّ. والسنّة المتواترة تفيد اليقين، والأخذ بها محلّ اتفاق.

[ب] المشهورة: وهي ما رواه عن الرسول (ص) عدد من الصحابة ولم تبلغ حدّ التواتر، ولا يمتنع عادة تواطؤ أفراد هذا الجمع على الكذب، ثم يرويه بعد ذلك جمع من جموع التواتر في العصر الثاني حتى عصر التدوين. والسنّة المشهورة مصدر تشريعي، وهي إن لم تُفد اليقين فإنّها تفيد طمأنينة قويّة.

[ج] خبر الآحاد: وهو ما لم يبلغ حدّ التواتر ولا الشهرة، ولم تتوافر فيه الشرائط المذكورة.

هذا النوع من السنّة بالاتفاق لا تفيد اليقين، وإنما تفيد الظنّ.[1]

2 ـ النتيجة إذن في الحديث «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»: لأنه من خبر الآحاد الذي لا تتوافر فيه الشرائط المعتبرة لا يجوز الأخذ به في مجال القانون الدستوري، وتوضيح هذه الشرائط المفقودة أن سنّة الآحاد حينما تكون مستقلّة أيّ حينما تأتي بأحكام ومبادئ جديدة لم يُنصّ عليها في القرآن لا يمكن العمل بها في مجال أحكام بالغة الخطورة والأهميّة كالأحكام الدستوريّة.

3 ـ أيضاً أوضح الكاتب أنه حتى لو فُرضت صحة نسبة هذا الحديث إلى الرسول (ص)، فإنّ دلالته لا تقرّر تشريعاً عاماً يصلح لكلّ زمان ومكان، بل قد تقرّر تشريع فقط لزمانه أو ظرفه أو لحالة معيّنة أو بيئة معيّنة. وهو ردّ على الذين يعممون دلالة الحديث لتكون تشريعاً ثابتاً عاماً عملاً بالقاعدة الشهيرة: «إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»، والمراد من هذه القاعدة أنه إذا ورد

---

(1) المصدر نفسه، ص 121 ـ 122.

لفظ عام على سبب خاص لم يقصر السبب بل يعمّ بعمومه. وقال إنّ هذه القاعدة يأخذ بها بعض الفقهاء، وأن الراجح لدى عموم الفقهاء وجمهور الأصوليّين أن دلالة العموم على العموم ظنيّة وليست قطعيّة أي ليست يقينيّة.[1] وبذلك ينتهي إلى أنّ الحديث إذا صحّ يصحّ لزمانه فقط، ولا يعدّ تشريعاً ملزماً للمسلمين في عصرنا نظراً لاختلاف الظروف ووجوه المصلحة الحقيقية للمجتمع الإسلاميّ.

دليل الإجماع والتاريخ الإسلاميّ

يذهب أصحاب المدرسة السلفيّة إلى أن هناك اتفاقاً بين جميع المجتهدين إلى عدم تولية المرأة للولايات العامة في عصر الخلفاء الراشدين. وفي الرد عليهم اعتمد د. الشواربي تعريف الشيخ الأستاذ محمود شلتوت لمفهوم الإجماع: «بأنه اتفاق بين جميع مجتهدي الأمة في عصر من العصور، وهو تفسير نظري بحت بحيث لا يقع ولا يتحقّق به تشريع». ثم بيّن أنه ليتحقّق الإجماع يجب أن يكون ثمة اتفاق من جميع المجتهدين في الأمة الإسلاميّة. ومعظم العلماء يرون استحالة الإجماع بعد القرون الثلاثة الهجرية بسبب تفرّق العلماء بين مشارق الأرض ومغاربها، ص132. ثم إن الإجماع على أمر لا يُعدّ تشريعاً عاماً، فإذا وقع في عصر سابق لا يعتبر ملزماً لنا في عصرنا نظراً لاختلاف الظروف الموضوعيّة.

وأخيراً أوضح الكاتب ممارسات سياسيّة للمرأة المسلمة في التاريخ

(1) المصدر نفسه، ص131.

الإسلاميّ على خلاف ما يدّعيه أصحاب هذا الرأي من الاتفاق بين جميع المجتهدين في عصر الخلفاء الراشدين على عدم تولية المرأة للولايات العامة، فذكر منها ما يلي:

- في بيعة العقبة الثانية بايعت المرأة المسلمة الرسول(ص) معاهدة إياه على التزام الشريعة الإسلاميّة والدفاع عن مبادئ الإسلام والرسول (ص) بنفسها ومالها، وقد سجّل القرآن هذه البيعة في سورة الممتحنة: الآية 12: ﴿يَا أَيُّهَا النَّبِيُّ إِذَا جَاءَكَ الْمُؤْمِنَاتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَى أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِاللَّهِ شَيْئًا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَادَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَانٍ يَفْتَرِينَهُ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ فَبَايِعْهُنَّ﴾.

- قبل الرسول (ص) مشورة زوجته أم سَلَمَة حينما امتنع أصحابه عن الامتثال لأمره. كان هذا في صلح الحديبية بين المسلمين والمشركين من قريش. وقد رأى الصحابة في شروط الصلح ظلماً شديداً على المسلمين، ولوناً من الذلّة يصعب قبوله فاعترضوا على الشروط، ورفضوا إطاعة النبيّ (ص)، فأشارت أم سَلَمَة إليه أن يخرج ويبدأ بعمله وسيتبعه الصحابة، فصدَّق رأيها، فتبع الصحابة النبي(ص)، وقُضي على الفتنة الداخليّة بحسن تدبيرها.

- عيّن الخليفة عمر بن الخطاب امرأة على ولاية الحسبة في السوق هي الشفاء بنت عبد الله، وهذه وظيفة عامة تمنع بمقتضاها الغش والتدليس والاحتكار.

- كان الخليفة الثالث عثمان بن عفان يستشير زوجته نائلة في أصعب الظروف ويأخذ برأيها رغم معارضة معاونيه لهذا الرأي.

● تزعّمت أم المؤمنين عائشة حركة معارضة ضد الإمام علي بن أبي طالب برياسة تدبيريّة فعليّة.[1]

والنتيجة لا يمكن اعتماد الإجماع والسيرة دليلاً في التاريخ الإسلاميّ في منع المرأة من الأدوار والممارسات السياسيّة في المجتمع الإسلاميّ.

دليل القياس

اعتمد أصحاب هذا الرأي على القياس كدليل لتجريد المرأة من أيّ حقّ وممارسة سياسيّة، وقد بيّنه الكاتب في موضعين:

1 ـ في الحديث «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة» فسّروا نهي الرسول (ص) بأنّه يتعدّى غير الرئاسة من وظائف الدولة ومهامها ليشمل عضوية البرلمان وحق الانتخاب وجميع الحقوق السياسيّة في التحريم على المرأة.

وقد ردّ عبد الحميد الشواربي عليهم باستدلال مدرسة الإخوان المسلمين التي تتبنّى القناعة أنّ القاعدة العامة في الإسلام هي المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات إلّا ما استثنى بنص صريح، ثم إنّ قصر رئاسة الدولة على الرجل من دون المرأة ذكر أنه استثناء من هذه القاعدة العامة، وحيث إنّه استثناء لا يجوز القياس عليه لتحريم سائر الحقوق السياسيّة على المرأة، هذا لأنّ الاستثناء لا يجوز القياس عليه طبقاً للرأي الراجح بين علماء الفقه

---

(1) المصدر نفسه، ص 135.

الإسلاميّ. وقد اشتهر عن الحنفيّة: «ما جاء على خلاف القياس لا يُقاس عليه، وأن المستثنى لا يُقاس عليه».[1]

2 ـ يقيس أصحاب هذا الرأي دور المرأة في الحياة العامة على دورها الأُسريّ الذي يقوم على الفارق الطبيعي بينها وبين الرجل، وتتوزّع الوظائف باعتبار هذا الفارق التكويني على أساس الذكورة والأنوثة، فتُعطى القوامة وحقّ الطلاق للرجل، وتُوجب عليه النفقة.

ردّ الكاتب على ذلك بأنّ القياس لا يجوز أن يعدّ مصدراً من مصادر الشريعة الإسلاميّة. وبيّن أنّ علماء الأصول كالإمامين الآمدي وأبي حامد الغزالي وغيرهما يذكرون القياس على أنه من أدلّة الأحكام الشرعيّة، لا أحد المصادر، وهناك فرق بين الاثنين. فاصطلاح أدلّة الأحكام يشمل المصادر وغير المصادر، أما الاجتهاد والقياس ـ وما هو إلّا صورة من صور الاجتهاد ـ كلّ منها يصحّ أن يُعدّ من أدلّة الأحكام الشرعيّة؛ ولكنه أي الاجتهاد وبشروطه المعروفة وكذلك القياس لا يصح أن يعدّ أيّ منهما مصدراً للأحكام الشرعيّة إلّا في حالة الإجماع، أو حالة صدوره من أولي الأمر.[2]

تعريف الكاتب للقياس

قرّر علماء الشريعة في تحديد القياس من الناحية العقليّة أنه «يتلخّص في إثبات حكم المثل لمثله، والمساوي لمساويه»، أو «أنه حيث وجدت الأسباب تترتّب عليها مسبباتها».

---

(1) المصدر نفسه، ص 140.

(2) المصدر نفسه، ص136 ـ 137.

ثم ذكر أنّ الأحكام الدستوريّة على نوعين:

الأول : **الأحكام الشرعيّة الدستوريّة الثابتة**: وهذه جميعها جاءت غير مستقلّة وإنما مبيَّنة ومؤكّدة بنصوص قرآنيّة، وجاءت لتقرير مبادئ عامة كمبدأ الشورى أو مبدأ المساواة من دون أن تتعرّض لتنظيم جزئيّات أو تفصيلات ذلك المبدأ.

الثاني : **الأحكام الدستوريّة غير الثابتة**: والتي تتغيّر بتغيّر المصالح تبعاً لتغيّر المكان والزمان والأحداث والظروف، وهي تمثّل الكم الأغلب من الأحكام الدستوريّة، وصبغتها سياسيّة لأنها تتّصل بالنظام الأساسي والبيئة الفكريّة والسياسيّة.

ويجدر القول هنا إنّ النوع الأول من الأحكام الدستوريّة الثابتة والتي تتّصل بالمبادئ العامة، لا يمكن إجراء القياس فيها، إذ كيف يمكن إجراء القياس على مبدأ عام آخر يشترك معه في الصلة؟ أما في النوع الثاني من الأحكام الدستوريّة المتغيّرة بتغيّر الظروف الزمانيّة والمكانيّة فيصعب إجراء القياس لنظيرها على نظير آخر من العصور القديمة لانتفاء حالة التناظر والنظير.[1]

وأخيراً لخّص الكاتب موقفه من هذه المدرسة ومن يقول برأيها إنّ الإسلام يحرم المرأة من الحقوق السياسيّة، معتبراً أنّ هذا نتيجة الأخذ بمبدأ سدّ باب الاجتهاد الذي أدى إلى مثل هذا الجمود. وقفل باب الاجتهاد يتنافى مع خصائص الشريعة الإسلاميّة وروحها، إذ إنّه في

(1) المصدر نفسه، ص 139.

مساحة الأحكام المتغيّرة وهي الأغلب في الشريعة الإسلاميّة تتغيّر هذه الأحكام الشرعيّة بتغيّر المصالح وتطوّر الظروف، وتدور مدار المصلحة الإنسانيّة والمجتمعيّة. ولا يمكن الأخذ بمبدأ الجمود الفكريّ في الميدان الدستوريّ الذي بطبيعته متّصل بنظام الحكم في الدولة.

3 ـ 1 ـ 2 محاورة مدرسة الإخوان المسلمين

عرض الكاتب رأي هذه المدرسة الإسلاميّة التي ترى القاعدة العامة في الإسلام أنّها تقوم على المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات إلّا ما استُثني بنص صريح، وللمرأة أن تتولّى الولايات والوظائف العامة إذا تأهّلت لها في مجالات اختصاصها، ولا يستثنى من الحقوق السياسيّة للمرأة سوى وظيفة القيادة العليا للبلاد «الخلافة» إذ يشترط في رئيس الدولة أن يكون ذكراً عملاً بنص الحديث «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة». فهم إذن، باستثناء الإمامة الكبرى، يجيزون للمرأة جميع الحقوق السياسيّة، فيرون لها هذه الحقوق:

- حقّ الانتخاب.
- حقّ الترشّح.
- حقّ القضاء (فتوى الإمام أبي حنيفة والإمام الطبري).
- حقّ العمل بأيّ وظيفة تختار طالما كانت تحافظ على آداب الإسلام.
- حقّ الجهاد العسكريّ على النحو الكفائي، بمعنى أنه لا يجب على أصحاب الأعذار لعذرهم، ويكفي عنهم في أداء الواجب غيرهم ممن لا تمنعهم الأعذار القهريّة عن ذلك.

وهكذا بيّنوا أنّ الإسلام أعطى المرأة حقوقها وقرر لها كلّ الاختصاصات؛ ولكنه مع ذلك حدَّ من نطاق اختلاطها بالرجل لمصلحة الأسرة والمجتمع وصوناً لكرامتها من الابتذال، فأعلنوا نفورهم من اشتغال المرأة بالسياسة لا لعدم أهليّتها لذلك، بل لأنّ المجتمع لم يتهيّأ بعد لمزاولتها لحقوقها السياسيّة لوجود المخالفات الصريحة لآداب الإسلام وأخلاقه وللجناية البالغة على سلامة الأسرة وتماسكها، إذ رُوعيت ظروف المجتمع في العصر الحديث. وقرّروا أخيراً أنه حينما تشيع الثقافة بين الرجال والنساء، ويرتفع المستوى الخلقي، وتوجد المرأة الفاضلة المنشودة والملتزمة بسترها الشرعي، فلا حرج من هذه الحال أن تباشر المرأة المسلمة ما قرّره لها الإسلام من حق.

في ضوء ذلك، يرى الكاتب أنّ هذه المدرسة بمنأى عن الجمود وأكثر استعداداً لمسايرة تطوّر ظروف البيئة، ودعم رؤيتها التي تقرُّ للمرأة بحقوقها السياسيّة اعتماداً على القاعدة الإسلاميّة في أنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر واجب على كلّ فرد من المسلمين ذكراً وأنثى على السواء، وإنّ الآية القرآنية: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [التوبة: 71] تأكيد لممارسة المرأة حقوقها السياسيّة.

إلاّ أنه تصدّى للرد عليهم في ثلاثة أمور:

الأمر الأول: اعتبارهم أنّ الحديث «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة» هو حديث تصحّ نسبته إلى الرسول (ص)، وأنه يدل على حرمة تولّي المرأة الرئاسة العليا، وكان الكاتب قد بيّن سابقاً أنه من الآحاد أي أنه ظنّي الدلالة وليس قطعيّاً، ولا يصح الأخذ به في المسائل الدستوريّة،

وأضاف إلى ذلك الاستدلال أنّ هذا الحديث لا يشتمل على نهي صريح عن تولّي امرأة رئاسة الدولة، وعلى هذا لماذا لا يكون هذا الأمر لمجرد الندب لا للوجوب (وجوب الابتعاد عنه). وإذا سلّمنا بأنّه أمر بالوجوب أي بالإلزام، فالكاتب يرى أنه لا يعدّ حجة ملزمة للمسلمين في العصر الحديث لأنه من السنّة المتّصلة بالشؤون الدستوريّة «شؤون الحكم» التي لا تُعدّ تشريعاً عاماً.

وفي ما يتعلّق برئاسة الدولة التي يتناولها مضمون الحديث، بيّن الكاتب أنّ المطالبة بالخلافة وإقامتها في العصر الحديث ضرب من ضروب المحال لأنّها ليست مجرّد رئاسة ذات صبغة دينية وسياسيّة لقطر من الأقطار، بل هي رئاسة عامة لجميع المسلمين في الأقطار كافة، ومحاولة إقامتها يؤدّي على الأقل إلى الحرج الذي رفعه الإسلام عن المسلمين. ومبدأ نفي الحرج عبّرت عنه كثير من الآيات القرآنيّة والأحاديث النبويّة ومنها الآيتان:

- ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة: 185].
- ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج: 78].

وأوضح الكاتب أنه يجب أن تبقى لهذين النصّين سيطرتهما تامة على جميع التشريعات الإسلاميّة.

لقد توصل الشواربي بذلك إلى أن قيام الخلافة في هذا العصر في كونه يؤدّي إلى الحرج الذي رفعه الإسلام عن المسلمين، ينطبق على الرجل والمرأة على السواء، فالرئاسة العليا للبلاد بمعنى الخلافة في هذا العصر لا تتيسّر لا للمرأة ولا للرجل، أي لا تتيسّر بالمفهوم الذي يشير إليه حديث «لن يفلح يقوم ولّوا أمرهم امرأة». على هذا لقد ارتفع الحرج

من منع المرأة عن رئاسة الدولة وفق مضمون ومفهوم هذا الحديث.[1]

أما ما يذكره البعض من أنّ رئاسة الدولة لا تتّفق مع طبيعة الأنوثة، ورسالة المرأة الزوجية وطبيعة استعدادها للحمل والوضع والإرضاع فإنّ هذا القول يراه الكاتب لا يثبت أمام حقيقة كون من تتصدّى لهذا المنصب من النساء عادة إلّا الأرامل واللواتي تجاوزن سن الخمسين أو الستين، كما في بعض البلاد الإسلاميّة وغير الإسلاميّة.

أما الأمران الثاني والثالث اللذان اعتمدهما في الرد على أصحاب هذه المدرسة فإنهما يخلقان الموقف العملي الذي تتبنّاه مدرسة الإخوان المسلمين إلى عهد قريب، وهو أنّ المجتمع الحديث لم يتهيّأ بعد لمزاولة هذه الحقوق. وهو اختلف مع ما تتبنّاه مدرسة الإخوان المسلمين حول أنّ الإسلام يحرم على المرأة الاختلاط بالرجال إلّا في مواطن العبادة والعلم والجهاد، علماً أنّ ممارسة الحقوق السياسيّة لا تتسنّى للمرأة في العصر الحديث إلّا بالاختلاط.

لقد رد الكاتب على هذا التصوّر ببيان أنّ النظام العربي في الجاهليّة لم يكن يفصل بين الجنسين، وكذلك استمرّ الوضع في الإسلام، ودلّل على ذلك بالشواهد التاريخيّة، ثم بيّن كيف تحوّل نظام الاختلاط في المجتمع الإسلاميّ إلى نظام الفصل بين الجنسين لأسباب عدّة أهمها تأثير الثقافة اليونانية؛ إذ أخضع اليونانيّون المرأة للحجاب وحرموها من الاتصال بالعالم الخارجي والمشاركة في وجوه النشاط الاجتماعي، وعندما أخذ المسلمون عنهم فلسفتهم وآدابهم تأثّروا برأيهم في المرأة،

---

(1) المصدر نفسه، ص145.

واعتنقوا نظرتهم إليها. كذلك تركت التقاليد الفارسيّة أثراً بالغاً في إدخال نظام الفصل بين الجنسين على المجتمع العربي. إذ كانت المرأة الفارسيّة تعيش مثل هذا الوضع في بلاد فارس، وقد اعتمد الخلفاء العباسيّون في حكمهم على الكثير من الفرس الذين كانوا يتمتّعون بنفوذ كبير في العصرالعباسي.

ومن الأمور المؤثّرة أيضاً في إدخال نظام الفصل بين الجنسين انتشار الرقّ في العصر العباسي انتشاراً واسعاً بسبب الحروب والاختطاف، وكان له أثر هدام في المجتمع العربي والإسلاميّ خصوصاً في مجال العادات الجنسيّة؛ إذ كان الرجل يستطيع أن يشتري من النساء الرقيق ما شاء بأيّ عدد، ويباشرهن مباشرة الزوجات إلى جانب زوجته، الأمر الذي يكون له الأثر المهين للزوجة فيدفعها إلى عدم الحرص على عفتها ثأراً لكرامتها. لذا، كان الحلّ لهذه المعضلة هو الفصل بين الجنسين.[1]

وخلص الباحث بعد ذلك العرض إلى أنه لم يرد نصّ صريح في وجوب الفصل بين الجنسين، والنصوص القرآنيّة الواردة بالقرار في البيوت والاحتجاب إنما هي لنساء النبيّ (ص) فقط دون عامة نساء المؤمنين، وترك أمر الاختلاط والاحتجاب ما بين عامة المسلمين والمسلمات ليجري على ما تقضيه المصلحة في الزمان والمكان.

الأمر الثالث هو الرأي القائل بأنّ الأخلاق لم ترتفع بعد في المجتمع إلى المستوى الذي يجعل من مزاولة المرأة حقوقها السياسيّة ممكنة مع المحافظة على تعاليم الإسلام وآدابه. ورد الكاتب على أنصار هذا الرأي بالآتي:

---

(1) المصدر نفسه، ص155.

إنّهم يعتمدون فيه على حديث الرسول (ص): «لا يخلو رجل بامرأة إلّا كان ثالثهما الشيطان»، وبمقتضى هذا الحديث الذي لا يجيز للمرأة أن تخلو برجل أجنبي عنها فهي لا تستطيع ممارسة الحقوق السياسيّة مع الالتزام بتعاليم الإسلام وآدابه. ثم بيّن أنّ هذا الحديث من أحاديث الآحاد فلا يصحّ الأخذ به في مجال الأحكام الدستوريّة، كما أنّ أحد رواة هذا الحديث لا يُعدّ من الرواة الثقاة حتى يعتمد.[1]

ثم تساءل: مَن يملك صلاحية تحديد ما إذا كانت أحوال المجتمع سواء من الناحية الأخلاقيّة أم الاجتماعيّة والسياسيّة تسمح أو لا تسمح للأخذ بنظام معين من الأنظمة؟ وأجاب بأنّه لا شك في أنّ من يحدّد ذلك ليس فقط علماء الدين والشريعة وإنما هو أيضاً من اختصاص جميع المعنيّين بالشؤون العامة للبلاد.[2] وعلى ذلك فإنّ المسألة حينما ينظر إليها من هذه الزاوية وجد الباحث في ختام بحثه أنّها مسألة أخلاقيّة سياسيّة لا مسألة دينيّة.

في القسم الثاني من دراسة الكاتب للحقوق السياسيّة للمرأة أعاد تناولها من خلال الأنظمة الدستوريّة الحديثة، وعالجها قانونيّاً ودستوريّاً في مبحثين:

المبحث الأول: في الرأي القائل بمنع المرأة من ممارسة حقوقها السياسيّة عرض فيه استناد أنصار هذا الرأي إلى المبدأ المقرّر في العلوم السياسيّة، وهو أنّ الجماعات يجب أن يسوس أمورها خيارها أيّ أفضل الأفراد حكمة وذكاء ومقدرة، والرجل بطبيعته يتفوّق على المرأة في هذه

---

(1) المصدر نفسه، ص 160.

(2) المصدر نفسه، ص 161.

الأمور. وقد أجاب الباحث أصحاب هذا الرأي بالأدلّة العقليّة على اعتراضاتهم، وبيّن ضعفها وأنّها منافية للعقل والمنطق، وأنّ منح المرأة الحقوق السياسيّة لا يتعارض مع كونها أماً وزوجة.

المبحث الثاني: في الرأي القائل بمنح المرأة الحقوق السياسيّة، واستعراض أدلّة هذا الرأي الذي بين الكاتب أنّها تعتمد على الأخذ بمبدأ المساواة والديموقراطيّة، وقد اتجه أصحاب هذا الرأي إلى تحليل فكرتَيْ المساواة والديموقراطيّة، ثم الدعوة إلى التكييف القانوني لعمليّة الانتخاب ليصلوا إلى ضرورة منح المرأة الحقوق السياسيّة.

وقد رأى الباحث أنّ هذا الرأي أقرب إلى العدالة والتطوّر، وهو بمنأى عن الجمود عن الرأي السابق، فأيّ نظام يقوم على استبعاد طبقات وحرمانها من الحقوق السياسيّة لا يمكن أن يدوم طويلاً. وقد أثبتت التجارب أنّ المرأة ليست أقلّ من الرجل إنتاجاً، وأن وجود المرأة في أيّ وسط سيهذّب من أخلاقه ويرفع من مستواه الأدبي، وأنّ مزاولة الحقوق السياسيّة أدّت إلى تحسين التشريع الاجتماعي.

ويخلص الكاتب من المبحَثين إلى أن مشكلة منح المرأة الحقوق السياسيّة أو عدم منحها ليست مشكلة قانونيّة أو فقهيّة ليتقرّر فيها الحكم وفقاً لما يقضي به منطق المبدأ الديموقراطي، أو مبدأ سيادة الأمة، فليس هناك خطأ أكبر على الأنظمة الدستوريّة من العقليّة المنطقيّة، والسرّ في ضعف دور المنطق في المسائل الدستوريّة والأنظمة السياسيّة أنه يتكون من مزيج من الآراء والأفكار والمبادئ والمثل العليا والاتجاهات النفسيّة التي تعمل بتأثير من الظروف الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة.

لذا، من الخطأ أن يذهب التفكير إلى وضع نظام معيّن من الأنظمة الدستوريّة أو السياسيّة لمجرّد أنه يعتبر نتيجة منطقية لمبدأ من المبادئ

الكليّة، وبذلك ينتهي القسم الثاني من الدراسة إلى ما انتهى إليه القسم الأول وهو أنّ مشكلة منح المرأة الحقوق السياسيّة أو عدم منحها مشكلة اجتماعيّة سياسيّة، ولا يصحّ أن نلتمس لها حلاًّ وفق مبادئ الشريعة الإسلاميّة، ولا وفق ما يقضي به منطق المبدأ الديموقراطي أو مبدأ سيادة الأمة أو الطبيعة القانونيّة لحق الانتخاب.

ويجدر القول إنّ النظر إلى تلك المسألة من هذه النواحي يؤدّي إلى وضعها في غير موضعها الصحيح؛ لأنها ليست مشكلة دينيّة أو قانونيّة أو فقهيّة. ولكونها واقعاً مشكلة اجتماعيّة سياسيّة يجب أن نلتمس حلها على ضوء ظروف البيئة الاجتماعيّة والسياسيّة والاقتصاديّة، وتيار الرأي العام السائد في زمان ومكان ما ومبادئ العدالة والإنصاف.[1]

3 ـ 2 دراسات أخرى تنتمي إلى المدرسة الإسلاميّة الليبراليّة

أما الدراسات الأخرى التي تنتهج نهج المدرسة الليبراليّة في الحقوق السياسيّة للمرأة المسلمة فإنها تكاد تضيف شيئاً على ما توصّل إليه د. عبد الحميد الشواربي. فالدكتور عبد الحميد متولّي يتّفق معه تماماً في نتيجة الدراسة، وكذلك بندر عايد الظفيري الذي أكّد أثر العوامل الأيديولوجيّة الثقافيّة والاجتماعيّة في تحديد الموقف من قضيّة الحقوق السياسيّة للمرأة، وأتى هذا التأكيد نتيجة دراسة ميدانيّة أجراها خلال شهر مايو 1995م على عيّنة تمّ اختيارها من بين طلبة وأعضاء هيئة التدريس بجامعة الكويت، وقد بلغ حجم العيّنة (2456) مفردة تم اختيارها من خلال أساليب إحصائية معتمدة بدرجة ثقة تبلغ 95%، وهي تمثّل 15,4% من مجتمع جامعة الكويت.

---

(1) المصدر نفسه، ص 253 ـ 254.

وقد بيّن الظفيري استمارة أعدّها لهذه الدراسة بحيث تتضمّن 36 سؤال تقيس اتجاهات المواطن تجاه:

- مدى اهتمامه بالسياسة.
- موقفه من اشتغال المرأة بالسياسة.
- موقفه من الدور الاقتصاديّ والتعليميّ للمرأة.

هذا بالإضافة إلى سبعة أسئلة عن بياناته الاجتماعيّة.

ولا بدّ من الإشارة إلى أنّ العيّنة المختارة وإن كانت تعكس مجتمع الجامعة، إلّا أنّها لا تمثل المجتمع الكويتي عموماً؛ ولكنها تمثّل مختلف المحافظات الكويتية ومختلف التخصّصات العلميّة في الجامعة.

وتأتي أهمية العيّنة من أنّها الجامعة الوحيدة في البلاد في زمن إجراء هذه الدراسة، ولأنها أيضاً المصدر الرئيسي الذي يخرّج للكويت قيادات الدولة، كما أنّ منتسبي الجامعة هم في الأساس خليط من مجتمع الكويت الواسع.

المؤشّرات الهامة التي تدلّل على أثر العوامل الفكريّة والبيئيّة والاجتماعيّة والثقافيّة في تحديد الموقف من الحقوق السياسيّة للمرأة والتي خرجت بها الدراسة، هي:

[أ] ما يعكس أثر المستوى العلمي في اعتبار الحقوق السياسيّة:

- (80,8%) من أفراد العيّنة تهتمّ بالسياسة عموماً.
- (96,3%) أفاد أنّ المشاركة السياسيّة ظاهرة إيجابيّة وليست ترفاً سياسيّاً.

● (86%) يرى أن مجلس الأمة الكويتي مؤسّسة هامة في الدولة والمساواة في المجتمع الكويتي.[1]

[ب] ما يعكس الأثر الفكريّ والثقافيّ:

● إنّ منتسبي كليّة الشريعة 84,1% أكثر المفردات معارضة لمنح المرأة حق الترشيح في الانتخابات البرلمانيّة. فقد عارض 81,7% منهم منح المرأة هذا الحق إيماناً منهم بأنّ العادات والتقاليد الاجتماعيّة السائدة في المجتمع الكويتي لا تسمح بإقحام المرأة في المعترك السياسيّ.

ويقول الباحث في دراسته: «لعلّه من أشدّ الأسباب التي أسهمت في خلق هذا الموقف المعارض لدى منتسبي كليّة الشريعة أن 73,8% منهم يرى أنّ السماح للمرأة بممارسة مثل هذا الحق سوف ينجم عنه ضعف الروابط الأسريّة، وحتماً هذا سيؤدّي في نهاية الأمر إلى تفكّك الأسرة التي هي نواة المجتمع».

[ج] ما يعكس الأثر البيئي «أثر التوزيع الحضريّ ـ القبليّ في الكويت»:

● 69,4% من أبناء محافظة الجهراء عارض منح المرأة حقّ الترشّح للانتخابات البرلمانيّة في حين أن 42,4% فقط من أبناء محافظة العاصمة عارضوا منح مثل هذا الحق.

وعلى الرغم من أنّ هذه الدراسة النافعة لا تمثّل اتجاه الرأي في قضيّة الحقوق السياسيّة للمرأة في الكويت بشكل عام، إلّا أنّها تلقي الضوء على استبيان يتناول عيّنة تمثّل المجتمع الكويتي عامة بحيث

---

(1) د. بندر عايد الظفيري، **المشاركة السياسيّة للمرأة الكويتية، رؤى متعدّدة**، كليّة التجارة والاقتصاد والعلوم السياسيّة، جامعة الكويت، الطبعة الأولى، 1995م، ص 175.

تعكس التطوّرات والتغيّرات الحاصلة في العوامل الفكريّة والثقافيّة والبيئيّة في الفترة ما بعد 1995م، وأثر هذه التحوّلات في الموقف من حقوق المرأة السياسيّة.

أما دراسة عبد الحميد الأنصاري، عميد كليّة الشريعة والقانون والدراسات الإسلاميّة في جامعة قطر سابقاً، فهي لا تضيف جديداً إلى ما سبق سوى أنه يختلف مع عبد الحميد الشواربي في أنه لا يكفي الاعتماد على إحداث تغيّرات ثقافيّة وبيئيّة في المجتمع الإسلاميّ ليقبل بالحقوق السياسيّة للمرأة، بل لا يمكن تحقيق ذلك إلّا بالتزام الضوابط الإسلاميّة في ممارسة هذه الحقوق.

تقييم موقف هذه المدرسة من حقوق المرأة السياسيّة

1 ـ ما يدعم موقف هذه المدرسة في تبنّيها لحقوق المرأة السياسيّة أنه لا يوجد نصّ قطعي الدلالة من القرآن الكريم والسنّة النبويّة في تحريم الأدوار السياسيّة على المرأة في المجتمع الإسلاميّ، وما يدور من جدال في القضيّة بين الرأي الفقهيّ المجيز للمرأة الممارسات العامة والرأي الآخر المانع فهي اجتهادات لا يُلزَم المسلم بأحدها من دون الآخر كما يُلزِم نفسه بمصادر التشريع من القرآن الكريم والسنّة النبويّة.

2 ـ خاطب عبد الحميد الشواربي عقل المسلم لينصرف عن الفتاوى الفقهيّة التي تحرّم على المرأة الحقوق السياسيّة لكونها أولاً لا تملك النص القطعيّ للتحريم، ولأنها ثانياً تصطدم بحقائق ميدانية تناقض مرتكزاتها الاجتهاديّة في التحريم والتي هي حقائق بارزة استعرضها الكاتب لأدوار قامت بها المرأة في العهد النبويّ وفي

عصر الخلافة الراشدة: كبيعة العقبة الثانية التي بايعت فيها المرأة المسلمة الرسول (ص) معاهدة إياه على التزام الشريعة الإسلاميّة والدفاع عنها وعنه بنفسها ومالها، قبول الرسول (ص) مشورة زوجته أم سلمه التي قضت على خطر الفتنة الداخليّة بين المسلمين في صلح الحديبية، تعيين الخليفة الثاني عمر بن الخطاب الشفاء بنت عبد الله على ولاية الحسبة في السوق، استشارة الخليفة الثالث عثمان بن عفان زوجته نائلة وأخذه لرأيها في الظروف الصعبة، وتزعّم زوجة الرسول (ص) عائشة لحركة معارضة ضد الإمام علي بن أبي طالب (ع).

وإني أجد فعلاً في هذه الشواهد الواقعيّة ما يفنّد الآراء الفقهيّة التي تحرّم على المرأة حقوقها السياسيّة، ويعزز ما يدعو إليه الكاتب من ضرورة الاجتهاد بذهنيّة فقهيّة منفتحة على إدارك الواقع وتحوّلاته الزمنيّة والمكانيّة للخروج بفتاوى فقهيّة قريبة من روح مصادر التشريع من القرآن والسنّة.

3 ـ نتيجة الدراسة التي خلص إليها عبد الحميد الشواربي في كون (قضيّة الحقوق السياسيّة للمرأة قضيّة اجتماعيّة عاكسة لفلسفة مجتمعها وقيمه ووضعه الاجتماعي)، هي نتيجة صحيحة تبين أثر العوامل البيئيّة بمختلف مكوّناتها الفكريّة والاجتماعيّة والاقتصاديّة والسياسيّة، وهذا ما أكّدته دراسة الظفيري. ومن جهته، يرى عبد الحميد الأنصاري أنه لتقييم الموقف تجاه حقوق المرأة السياسيّة تقييما مقبولاً في ذهنية المجتمع الإسلاميّ ينبغي أن يكون في إطار مكنوناته البيئيّة العقائديّة والثقافيّة الحضاريّة، وأجد أنّ رأي

الأنصاري هو الأصوب؛ لأنه من الطبيعي لأيّ مجتمع أن يرفض على مستوى الفكرة والموقف أيّ نتيجة خارجة عن إطار مرتكزاته الأيديولوجيّة والحضاريّة، بينما لا يجد صعوبة فيتقبلها إذا كانت منسجمة مع عقيدته وثقافته. لذا فالاعتماد على الاجتهاد الفقهيّ المدرك للتغيّرات والتطوّرات في المجتمعات الإسلاميّة، و(ما تفترضه هذه الدراسة) أن ما تملكه الفتوى الاجتهاديّة من تأثير كبير في المجتمع الإسلاميّ كلّ ذلك كفيل بقبول المجتمع للتقييم الموضوعي لحقوق المرأة السياسيّة في هذا الإطار.

4 ـ لكن تواجهنا مشكلة أساسيّة في هذه الدراسة، وهي إن سلّمنا بتأثير البيئة الاجتماعيّة والثقافيّة والسياسيّة والاقتصاديّة على ذهنية وموقف الأفراد من القضيّة فهل تعتبر عقليّة الفقيه حينما يصدر فتوى أنّها منضبطة فقط وبشكل موضوعي بالمقاييس العلميّة التي يتبنّاها الفقيه، أم أنّها كعقليّة سائر الأفراد تتأثر بالعوامل البيئيّة التي تأخذ دورها في تشكيل الفتوى وتحديدها؟

هذا ما تحاول أن تجيب عنه الدراسة عملاً على الوصول إلى الرأي الفقهيّ الأقرب إلى مصادر التشريع في قضيّة حقوق المرأة السياسيّة.

الخلاصة

يتّفق الدكتور الشواربي ومفكّرو المدرسة الليبراليّة على ضرورة تصدّي المرأة لكافّة المناصب السياسيّة في الدولة. وبالرغم من أنهم يعتقدون أنّ معالجة قضيّة حقوق المرأة السياسيّة ينبغي أن تتم بعيداً عن إطار الشريعة الإسلاميّة، إلّا أنّ أحد منظّري هذه المدرسة الدكتور عبد الحميد الأنصاري يرى أنّ الوضع الصحيح لمعالجة المسألة ينبغي أن

يكون من خلال المكوّنات الفكريّة والثقافيّة للمجتمعات الإسلاميّة، وذلك لكي تكون النتائج مقبولة للذهنية الإسلاميّة في هذه المجتمعات.

وهذا ما ترمي إليه هذه الدراسة في محاولة جديدة ومختلفة في التصدّي للقضيّة بأسلوب استقرائيّ تحليليّ من خلال استبانة تنبع أسئلتها من الأصول العقائديّة والشرعيّة للنظام السياسيّ الإسلاميّ، وموجّهة إلى فقهاء الإسلام من مختلف المدارس الفكريّة الإسلاميّة، ومختلف الأقطار الإسلاميّة.

الفصل الرابع

المدرسة الإسلاميّة السلفيّة

المقدّمة

الدراسات التي قدّمتها هذه المدرسة في مجال الحقوق السياسيّة للمرأة المسلمة يعتبر أنصارها أنّها تعبّر عن الأصالة الشرعيّة التي تعكس الحقيقة الإسلاميّة بشكل موضوعي، وما سواها من دراسات في الميدان نفسه يرون أنّها تفتقر إلى التخصّص الشرعي الذي يفقدها أصالتها الإسلاميّة وموضوعيّتها الشرعيّة، بحيث لا يمكن اعتبارها حقائق إسلاميّة إن هي إلّا آراء المسلمين وتكاد لا تعبر إلّا عن أفكارهم الشخصيّة.

بهذا المنظار ينظر أصحاب المدرسة السلفيّة لموقف ودراسات المدرستين الأخريين الليبراليّة ومدرسة الإخوان المسلمين وغيرهما من المدارس الإسلاميّة الأخرى. إنهم يمثّلون الاتجاه الرافض بشدّة وبشكل كامل أن يكون للمرأة المسلمة أيّ حق سياسيّ في الإسلام، ويتمتّعون بتأثير كبير في الشارع الإسلاميّ خصوصاً في مساحة شبه الجزيرة العربيّة.

من الدراسات النموذجيّة لهذه المدرسة دراسة مجيد أبو حجير،

والتي عنوانها **المرأة والحقوق السياسيّة في الإسلام**. سنستعرض هذه الدراسة في هذا الفصل من خلال محاورها الرئيسيّة، ونبيّن طريقتها وما توصّلت إليه من نتائج في موضوع الحقوق السياسيّة للمرأة في الإسلام.

4 ـ 1 المرأة والحقوق السياسيّة في الإسلام

اعتمد الكاتب في تحديد الموقف الإسلاميّ من مشاركات المرأة بالسياسة على العامل الديني فقط من دون أن يربط الدراسة بالقانون الحديث. وأوضح هذا الموقف في جميع أشكال المشاركات السياسيّة الممكنة في العصر الحديث إذ اجتهد في حصرها وتحديدها.

وهو عرّف السياسيّة بمنظور الفكر الإسلاميّ الشامل بالشكل الآتي:

السياسيّة: هي قيام من له السلطة العامة بتدبير شؤون الرعية والدولة، بما يصلح حالهما وفقاً لما جاء به الشرع، أو موافقة له بمقتضى النظر العقلي، إن لم ينطق به شرع.[1]

تعريف الحقوق السياسيّة

تبنّى الكاتب تعريف أستاذه الدكتور فتحي الدريني: «هو الاختصاص الذي يقرّ به الشرع للمكلّف في أن يحصل على حق الوظيفة العامة، أو الانتخاب والترشح، أو سلطة الحكم».[2] وبيّن أنّ علماء الشريعة يطلقون على الحقوق السياسيّة مصطلح الولاية العامة.

---

(1) مجيد محمود أبو حجير، **المرأة والحقوق السياسية في الإسلام**، الطبعة الأولى، شركة الرياض للنشر والتوزيع، مكتبة الرشد للنشر والتوزيع، الرياض، المملكة العربية السعودية، 1997م، ص 22.

(2) المصدر نفسه، ص 25.

«الولاية العامة»

كما عرّف الكاتب السياسيّة بمعناها السياسيّ الشامل في الإسلام، فقد عرّفها بأنها: «سلطة شرعيّة عامة، أو تعيين خاص من وليّ الأمر، أو من يقوم مقامه، تخوّل صاحبها تنفيذ إرادته على الأمة جبراً في شأن من مصالحها العامة في ضوء اختصاصه».(1) وأوضح أنّ هذه التعريف المتقدم يشمل جميع الولايات العامة المندرجة تحت السلطات الثلاث: التشريعيّة والتنفيذيّة والقضائيّة. وبيّن طبيعة الولاية العامة في الدولة الإسلاميّة في كونها ولاية شرعيّة تستمد جميع أحكامها من الفقه والتشريع الإسلاميّ، فهو دستورها الأول في إقامة الشؤون الدنيويّة والدينيّة.

«الولاية الخاصة»

أما الولاية الخاصة فأورد لها الباحث تعريفاً لا يختلف عن ذلك الذي أورده عبد الحميد الشواربي، إذ ذكر التعريف المنسوب إلى الدكتور عبد الحميد متولي وهو: «السلطة التي يملك صاحبها التصرّف في شأن من الشؤون الخاصة بغيره، كالوصاية على الصغار، والولاية على المال، والنظارة على الأوقاف».(2) وقد اجتهد في إثبات تحريم الإسلام كلّ الأدوار السياسيّة على المرأة، وانتهج لذلك نهجاً لا يختلف عن نهج الشواربي في عرض آراء الفقهاء القداماء والمعاصرين، ولكنه قوّى أدلّة المعارضين، وفنّد أدلّة المؤيّدين مستعيناً بالاستدلال بآيات القرآن والسنّة والإجماع والتاريخ الإسلاميّ والقياس وما تقتضيه

(1) المصدر نفسه، ص 89.
(2) المصدر نفسه، ص 85.

المصلحة. وزاد على ذلك الاستعانة بالأعراف التراثية في المجتمع من عادات وتقاليد.

لقد سارت الدراسة ضمن المحاور التالية:

4 ـ 2 رئاسة الدولة

من يتولّى رئاسة الدولة الإسلاميّة أطلقت عليه ثلاثة ألقاب هي: الخليفة، الإمام، وأمير المؤمنين. وهذه الكلمات ذات معنى واحد وهو رئاسة الحكومة الإسلاميّة الجامعة لمصالح الدين والدنيا.

الإمامة لغة:

عرض الكاتب تعريف الشيخ الكتاني لهذه الألقاب:

الخلافة: هي الرياسة والولاية العامة الجامعة القائمة بحراسة الدين والدنيا، والقائم بها يسمّى:

- الخليفة: لأنه خليفة عن رسول الله (ص).
- الإمـام: لأنّ الإمامة والخطبة في عهد الرسول (ص) والخلفاء الراشدين لازمة له لا يقوم بها غيره إلّا بطريق النيابة، وهو الوالي الأعظم لا والي فوقه، ولا يشاركه مقامه غيره.
- أمير المؤمنين: وهو لقب يُطلق على الإمام الأعلى الذي لا يعلو عليه ولا يشاركه الولاية العظمى غيره.

الإمامة اصطلاحاً:

أورد الفقهاء وعلماء العقيدة تعاريف اصطلاحيّة عدّة للإمامة العظمى «الخلافة»، وقد تبنّى الباحث تعريف الماوردي الذي عرّفها بقوله:

«الإمامة موضوعة لخلافة النبوّة في حراسة الدين وسياسة الدنيا».[1] كما استعرض الشروط اللاّزمة في من يتولّى رئاسة الدولة وهي:

(أ) أهليّة الولاية الكاملة: والتي يتفرّع عنها: شرط الإسلام، شرط البلوغ، شرط العقل، الحريّة، وشرط الذكورة.

(ب) العدالة.

(ج) الكفاية السياسيّة.

(د) العلم.

(ه) سلامة الحواس والأعضاء.

(و) الزهد في طلب الرئاسة.

(ز) المواطنة.[2]

وتجدر الإشارة إلى أنّ الذكورة شرط أساسي في الإمامة العظمى وأورد لها الباحث الأدلّةالآتية:

4 ـ 2 ـ 1 الدليل من القرآن الكريم

1 ـ قوله تعالى: ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ﴾ [الأحزاب: 33].

رجّح الكاتب رأي الفقهاء والمفسّرين الذين يرون أنّ مدلول الآية 33 من سورة الأحزاب لا يقتصر على نساء الرسول (ص) وإنما يشمل جميع المسلمات بالآتي: أنّ الأصل هو أن تقرَّ المرأة في

(1) المصدر نفسه، ص 101.

(2) المصدر نفسه، ص 115.

بيتها لترعى شؤونه وشؤون أسرتها ونفسها، ولا تخرج منه، ولا تختلط بالرجال إلّا لضرورة.[1]

ونقل في ذلك قول القرطبي في الآية: «معنى هذه الآية الأمر بلزوم البيت، وإن كان الخطاب لنساء النبيّ (ص)، فقد دخل غيرهن فيه بالمعنى». وقول الألوسي: «والمراد على جميع القراءات أمرهن بملازمة البيوت، وهذا أمر مطلوب من سائر النساء».

واستشهد أيضاً بقول الجصاص: «إذ كنا ـ بحكم هذه الآية ـ مأمورين باتّباعه والاقتداء به، إلّا ما خصّه به من دون أمته، وذكر من ذلك حرمة الزواج في قوله تعالى: ﴿وَمَا كَانَ لَكُمْ أَن تُؤْذُوا رَسُولَ اللَّهِ وَلَآ أَن تَنكِحُوٓا أَزْوَٰجَهُۥ﴾ [الأحزاب: 53]. وذكر جواب الشوكاني في **نيل الأوطار** عمّن قال بخصوص آية الحجاب بنساء النبيّ قطعاً لذريعة وقوف أصحاب رسول الله في بيته بقوله: «ولا يخفى أنّ الاعتبار بعموم اللفظ لا بخصوص السبب».[2]

2 ـ قال الله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا۟ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْ﴾ [النساء: 34].

اعتمد الباحث رأي العلماء القائلين في حدود القوامة قوامة الرجل على المرأة من خلال هذه الآية، أنّ «قوامة الرجل تتعدّى قوامة البيوت إلى القيام على ولايات الدولة دون النساء»، واستدلّ على ذلك برأي الألوسي، الشوكاني، القرطبي وابن كثير.[3]

---

(1) المصدر نفسه، ص 165 ـ 166.

(2) المصدر نفسه، ص 163.

(3) المصدر نفسه، ص 169 ـ 171.

وردّ الكاتب على قول الدكتور عبد الحميد متولي في كتابه **مبادئ نظام الحكم في الإسلام** أنّ الآية إنما تعالج الشؤون العائليّة والحياة الخاصة، ولا صلة لها بالحياة العامة أو السياسيّة، والذي يؤيّد وجهة النظر هذه أننا إذا رجعنا إلى سبب نزول هذه الآية نجده ما حدث من خلاف بين زوج وزوجة تقدّمت بشكوى منه إلى الرسول (ص).

وكان جواب الكاتب في نقطتين:

(أ) أنّ الآية وإن نزلت بخصوص القوامة في الأسرة، فالعبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، فتبقى الحجة قائمة في الآية.

(ب) إعتمد القياس لتصدّي قوامة الرجل على أنّ المرأة أقل كفاءة من الرجل في إدارة شؤون أسرة مكوّنة من عدّة أفراد لا يتجاوزون غالباً عشرة، فمن باب أولى أن تكون أقل منه كفاءة في إدارة شؤون المسلمين، فلا تتقدّم عليه.[1]

وقد ذهب على هذا النحو في القياس أبو الأعلى المودودي.[2]

3 ـ قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ اللَّهُ بِهِ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبُوا ۖ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ مِّمَّا اكْتَسَبْنَ ۚ وَاسْأَلُوا اللَّهَ مِن فَضْلِهِ ۗ إِنَّ اللَّهَ كَانَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمًا﴾ [النساء: 32].

(1) المصدر نفسه، ص 168.

(2) المصدر نفسه، ص 167.

في دلالة هذه الآية قال أبو حجير إنّ الله نهى المرأة عن أن تتمنّى ما اختصّ به الرجال من الولايات العامة، والنهي فيها يحرّم على المرأة طلب تولّي رئاسة الدولة وما يتفرّع عن نظر الإمام من الولايات العامة.[1]

وعرض الرأي المعارض للدكتور فؤاد عبد المنعم أحمد الذي يقول إنّ هذه الولاية وردت في مسألة الميراث بشاهد الآية اللاّحقة: ﴿وَلِكُلٍّ جَعَلْنَا مَوَالِيَ مِمَّا تَرَكَ الْوَالِدَانِ وَالْأَقْرَبُونَ وَالَّذِينَ عَقَدَتْ أَيْمَانُكُمْ فَآتُوهُمْ نَصِيبَهُمْ إِنَّ اللَّهَ كَانَ عَلَى كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدًا﴾ [النساء: 33].

واستشهد الباحث بقول الإمام القرطبي فيها: «كانوا في الجاهليّة لا يورّثون النساء ولا الصبيان فلما وُرِّثوا جعل للذكر مثل حظ الأنثيين فتمنّى النساء لو جعل أنصباءهن كأنصباء الرجال، فنزلت الآية».[2]

وفي الرد على رأي د. فؤاد أورد أنّ المفسّرين ذكروا روايات عديدة لسبب نزول الآية منها: أنّ النساء تمنّين ما فضل به الرجال عنهن من زيادة سهم الإرث والغزو دونهن، ولكن المعنى الأعم في نزولها ـ وهو الأشهر ـ كما قال الماوردي: «إنها نزلت في نساء تمنّين كالرجال في فضلهم ومالهم»، أيّ لا يقتصر معنى الآية على ما فضل الله به الرجال على النساء بالإرث أو الغزو فحسب، بل

(1) المصدر نفسه، ص 172.
(2) المصدر نفسه، ص 174.

يشمل ما خص به الرجال من دونهن رئاسة الدولة وما دونها من الولايات العامة.

4 ـ قوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: 228].

عرض الكاتب رأي الدكتور فؤاد عبد المنعم حول أنّ درجة الرجال على النساء وردت وسط آيات تتعلّق بالطلاق والنكاح في قوله تعالى: ﴿وَإِنْ عَزَمُوا۟ ٱلطَّلَٰقَ فَإِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌ عَلِيمٌ وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِۚ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِى ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓا۟ إِصْلَٰحًاۚ وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمْسَاكٌۢ بِمَعْرُوفٍ أَوْ تَسْرِيحٌۢ بِإِحْسَٰنٍۗ﴾ [البقرة: 227، 229].

لقد اعتمد الدكتور عبد المنعم قول جماعة كبار علماء الأزهر: «للرجال عليهنّ درجة: الرعاية والمحافظة على الحياة الزوجية وشؤون الأولاد». ومن هذا القول يتّضح أنّ آية درجة الرجال على النساء قاصرة على الحياة الزوجية بين الرجل والمرأة ولا يعتمد عليها في حرمان المرأة من الحقوق السياسيّة.

إلاّ أنّ الباحث ردّ على هذا الرأي بأنّ العبرة في الآية هي عموم قصد الشارع لا خصوص الحكم فيها على سبب نزول الآية، أي إنّها ليست مقصورة على الحياة الزوجيّة بل تشمل المعنيين: العام والخاص على حدٍّ سواء، فالدرجة التي يفضّل بها الرجل على المرأة لصفاته الخلقيّة وقدرته الكسبيّة، وتكليفه بما هو موضوع عنها برئاسته عليها في البيت، ورئاسته على الأمة والدولة وغيرها

من مناصب ولايات الدولة العامة، واستشهد لهذا المعنى بآراء بعض المفسّرين كابن كثير، الطبري والفخر الرازي.[1]

4 ـ 2 ـ 2 أدلّة السنة

لقد اعتمد الباحث في تحريم القيادة العليا للبلاد على المرأة على الحديثين المرويّين عن الرسول (ص): «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»، وحديث: «النساء ناقصات عقل ودين». وهو تصدّى للرأي الرافض اعتماد هذين الحديثين لأنهما من الآحاد ولأن الآحاد من الأحاديث الظنيّة ولا يصحّ الأخذ بها في المسائل الدستوريّة الخطيرة الأهميّة، هذا الرأي الذي أورده د. الشواربي وأستاذه عبد الحميد متولي بما يلي:

1 ـ أوضح الكاتب أنّ جميع فقهاء الشريعة الإسلاميّة قرّروا عدم يقينيّة أخبار الآحاد؛ ولكن مع ذلك يقرّ جمهور فقهاء الشريعة في الجملة العمل بخبر الآحاد مع إدراكهم بأنه لا يفيد إلّا الظنّ.[2]

2 ـ إنّ أحاديث الآحاد وإن كانت «ظنيّة الثبوت عن رسول الله (ص)، فإنّ الظنّ ترجّح بما توافر في الرواة من العدالة وتمام الضبط، وغَلَبة الظنّ تكفي في وجوب العمل بها، وأكثر الأحكام مبنيّة على الظنّ الراجح، ولو التزم القطع في كلّ حكم من الأحكام العمليّة لتعذّر ذلك، وأصاب الناس الحرج».[3]

---

(1) المصدر نفسه، ص 176 ـ 177.

(2) المصدر نفسه، ص 192.

(3) المصدر نفسه، ص 199.

3 ـ أما عن الحديث «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة» فإنّه لم يكن في صورة أمر أو نهي موجّه إلى المسلمين بعدم تولية المرأة رئاسة الدولة، وإذا افترضنا أنه قصد به النهي فعلاً فما الذي يثبت أنه كان للوجوب (أي للإلزام) ولم يكن لمجرّد (الندب).

وقد رد الكاتب على هذا الاعتراض بجواب الدكتور حسن عبد اللطيف وهو «ما اصطلح عليه فقهاء الشريعة من أن ترتيب أمر محظور على حدث يعدّ من أساليب النهي، وأنّ النهي المطلق المجرّد عن القرائن الصارفة يفيد التحريم، وما معنا من أساليب النهي وقد تجرّد عن القرائن الصارفة فيكون للتحريم».[1]

4 ـ في الرأي الذي يقول إنّ الحديث «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»، العبرة فيه لخصوص السبب لا لعموم اللفظ، أجاب الباحث بالقاعدة الأصوليّة العامة القائلة بأنّ «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»، وإذ قرّر علماء الأصول ـ خلافاً للمالكيّة ـ أنّ العام الذي ارتبط بوقوع حادثة خاصة يجب حمله على عمومه، لأنّ خصوص السبب الخاصة التي كانت سبباً في وروده، بل يجري على عمومه ما لم يرد دليل يفيد تخصيصه.[2]

5 ـ كذلك ردّ على القول بأنّ عموم لفظ الحديث لا يلزم منه عموم حكمه بالرأي الآتي: إنه يجب بناء الحكم على عموم اللفظ، لأنّ الأحكام تُستَقى من نصوص التشريع لا من الحوادث

---

(1) المصدر نفسه، ص 205.

(2) المصدر نفسه، ص 211.

الخاصة التي وردت عليها. وبهذا يثبت الاستدلال بالحديث على حرمة تولّي المرأة لرئاسة الدولة لعموم حكمه بعموم لفظه.[1]

6 ـ وعلى اعتبار حديث «النساء ناقصات عقل ودين» رأى أنه حديث موضوع يتعارض مع روح الإسلام في تكريم المرأة واعترافه لها بالأهليّة الكاملة للتمليك وحقّ التصرّف في أموالها بأنواعه المشروعه؛ إذ ليست الأنوثة من أسباب الحجر في التشريع الإسلاميّ، كما أنّ الحديث يتعارض مع حقائق تاريخيّة في عصر الرسول (ص) وعصر الخلفاء الراشدين، ويتعارض مع البداهة بحيث لا تستسيغه العقول. كما رأى أنّه يتعارض مع إجازة أبو حنيفة للمرأة أن تتولّى القضاء في بعض الحالات وإجازة الإمام الطبري لها ذلك في جميع الحالات، ويتعارض كذلك مع معرفة عدد من النساء بالإفتاء، واعتُبرن في عداد الصحابة الذين تؤخذ عنهم فتواهم.

هذه الاعتراضات ردّ عليها الباحث بجواب الدكتور حسن صبحي عبد اللطيف وهو أن مجال تقييم أيّ حديث من حيث الصحة والفساد قد أغلق أمام باحثي هذا العصر منذ مئات السنين، وأنّ فقهاء المسلمين سابقاً قد قيّموا جميع الأحاديث، وعزلوا صحيحها عن فاسدها بشكل نهائي لا يسمح بمزيد من البحث لأي باحث. وحديث «النساء ناقصات عقل ودين» صنّفوه من الأحاديث الصحيحة.[2]

---

(1) المصدر نفسه، ص 212.

(2) المصدر نفسه، ص 215 ـ 216.

4 ـ 2 ـ 3 الدليل من الإجماع والسيرة

ذكر الكاتب أنه المسلمين أجمعوا قولاً وعملاً على عدم جواز تولّي المرأة لرئاسة الدولة، فعلى مستوى:

الإجماع الفقهي: ذكر قول الإمام الجويني «واجتمعوا على أنّ المرأة لا يجوز أن تكون إماماً، وإن اختلفوا في جواز كونها قاضية في ما يجوز شهادتها فيه».

وقال الشعراني: «واتفق الأئمة على أنّ الإمامة لا تجوز لامرأة». وقال ابن حزم: «وجميع فرق القبلة ليس فيهم أحد يجيز إمامة امرأة».[1]

وفي الإجماع العملي: ذكر أنّ النبيّ (ص) وأيضاً خلفاءه ومن بعدهم لم يولّ أيّ منهم امرأة لا لقضاء ولا لإمارة أيّ قطر، حتى الفضليات في صدر الإسلام من النساء كأمهات المؤمنين، ورغم توفر دواعي اشتراك النساء مع الرجال في الشؤون العامة.[2]

ثم ردّ على من يقول إنّ الإجماع على عدم جواز تولّي المرأة للولاية العامة العظمى إجماع غير كامل، بأنّ الإجماع الذي قام على سند شرعيّ صحيح من السنّة في تحريم تولّي المرأة لرئاسة الدولة، هو حكم قاطع على منع المرأة من تولّي ذلك المنصب، أما نسخ الإجماع بالإجماع فذلك غير جائز لأنه متى ثبت الإجماع واستقرّ وجب العمل به، ولا تصحّ مخالفته، ولا يصح العمل بإجماع يعقبه ويخالفه.

كذلك رد على القول الذي يرى أنّ رئاسة الجمهورية يمكن أن تخرج مما نصّ عليه هذا الإجماع؛ إذ لا ينطبق عليه تعريف الإمامة

---

(1) المصدر نفسه، ص 218 ـ 219.

(2) المصدر نفسه، ص 220.

العظمى، بأن الفقهاء عندما أجمعوا على حرمة تولّي المرأة أو توليتها منصب رئاسة الدولة، فإنهم قد أجمعوا على عدم جواز رئاستها للقوم كما ورد في نصّ الحديث: «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»، فالعبرة ليست بالأسماء، بل في أنّ منصب رئاسة الدول سواء كانت ملكية أم جمهوريّة أو سلطانيّة أو أميريّة فهو ولاية عامة يتولّى المتقلّد عليها بحسب الأصل سلطات عامة (تنفيذيّة وقضائيّة ودينيّة).

وهذا المعنى متحقّق في ملوك وأمراء ورؤساء الدول العربيّة والإسلاميّة حتى وإن أسندوا سلطتهم الدينيّة إلى من ينوب عنهم في القيام بها، ثم استشهد بقوانين ودساتير الدول العربيّة والإسلاميّة الحديثة، وأنّها أخذت بحكم الشرع في حرمة تولّي المرأة أوتوليتها هذا المنصب. فمثلاً نصّت المادة (28) من الدستور الأردني على أن: «عرش المملكة الأردنيّة الهاشميّة وراثي في أسرة الملك عبد الله بن الحسين، وتكون وراثة العرش في الذكور من أولاد الظهور»، وهذا الشرط أيضاً قائم في الدستور المصري؛ وذلك لأنّ الإسلام هو دين الدولة طبقاً لنص المادة الثانية من الدستور، وتكاد تجمع دساتير البلاد الإسلاميّة على شرط (الرجولة) في رئاسة البلاد، وأضاف الباحث أنه حتى لو تولّت امرأة ذلك المنصب في الدول العربيّة أو الإسلاميّة فليس في ذلك حجة شرعيّة، لمخالفته ما هو ثابت في الأصل الشرعي من السنّة والإجماع.[1]

4 ـ 2 ـ 4 دليل القياس

تصدى الباحث في هذا الدليل للرأي القائل إنه لا مكان للقياس في

(1) المصدر نفسه، ص 221 ـ 225.

ميدان الأحكام الشرعيّة الدستوريّة في عصرنا الحالي، هذا لأنّ الحالات التي أعمل فيها القياس في ما سبق من العصور في التاريخ الإسلاميّ نجدها جميعاً مما لا يعقل أو يتصوّر أن تتكرّر في عصرنا هذا، لأنّ إعمال القياس فيها مما يتعارض مع المصلحة بصورة بينة نظراً لاختلاف الظروف الموضوعيّة والحالات المستجدّة اختلافاً جذريّاً.

وقد أورد المعترضون مثالاً على عدم إمكان الأخذ بالقياس في ميدان الأحكام الدستوريّة بالنحو الذي أخذ به في العصور الإسلاميّة الأولى وهو: إن صح سابقاً فهل يصحّ في عصرنا لأحد الأفراد أن يتولّى رئاسة الدولة لأنه تقرّرت صلاحيّته أن يكون إماماً للمسلمين في الصلاة، وهل يكون أمراً معقولاً في عصرنا أن نقيس إمامة الصلاة على رئاسة الدولة؟ ألا يتعارض مثل هذا القياس مع حسّ السياسة وإدارة شؤون الحكم؟ ذكر الاعتراض بهذا المثال عبد الحميد متولي في كتابه **مبادئ نظام الحكم في الإسلام** ونقله الباحث عنه في بحثه هذا، وكذلك أورده عبد الحميد الشواربي في كتابه **الحقوق السياسيّة للمرأة في الإسلام**.

وقد ردّ الباحث على هذا الاعتراض بما يلي:

1 ـ عرض إجابة ماجد الحلو بأنّه إذا لم يكن هناك مجال للقياس في إطار أحكام الدساتير الحديثة التي نظمت الاختصاصات والحقوق تنظيماً كافياً شاملاً، فإنّ الأمر يختلف عن ذلك في مجال الأحكام الدستوريّة في الشريعة الإسلاميّة، نظراً لقلّة هذه الأحكام، خاصة إذا كان المقيس عليه حكماً ورد في كتاب الله، أما الأمثلة المشار

إليها للقياس في ميدان الأحكام الشرعيّة الدستوريّة فإنّها ليست غريبة حتى في عصرنا الحديث إذا دقّقنا النظر وتحرّينا الكشف عن عِللها.[1]

2 ـ وأورد الباحث مثالاً آخر للمعترضين على قياس الإمامة العظمى على الإمامة في الصلاة بالشكل الآتي: بأنه حيث إنّ إمامة المرأة في الصلاة لا تجوز، فعدم جواز إمامتها في الخلافة أولى، لأنّ من واجبات الخليفة أن يؤمّهم في الصلاة. وذكر وجه اعتراضهم «بأن الصلاة عمل ديني خالص، بينما الإمامة عمل ديني سياسيّ، والفارق بينهما واضح، وما يمنع أحدهما لا يصحّ أن يكون دليلاً على منع الآخر».[2]

وقد أجاب عن هذا الاعتراض بهذا المثال: إنّ قياس عدم جواز تولّي شؤون إمامة المرأة للإمامة، على عدم جواز إمامتها في الصلاة من باب أولى هو قياس أولوي جليّ، حيث يعرف القياس الأولوي بأنه: «هو ما كانت علّة الفرع أقوى منها في الأصل، فيكون ثبوت حكم الأصل أولى من ثبوته للأصل بطريق أولى». وبيّنه في المثال التالي: أنه إذا مُنعت المرأة من تولّي إمامة المسلمين في الصلاة وهو أمر ديني لعلّة أنوثتها، فإنّ هذه العلة أشدّ تحققاً ـ أي وضوحاً وظهوراً ـ وآكد حرمة في منع المرأة من تولّي رئاسة الدولة العامة، لأنها رئاسة على الدين والدنيا معاً، فيلحق منعها عن رئاسة الدنيا بمنعها عن رئاسة الدين بدلالة النص لاشتراكهما في الأمر نفسه وهو الأنوثة، التي تعتبر

(1) المصدر نفسه ، ص 228 .

(2) المصدر نفسه، ص 227.

مدار الحكم والعلّة المستوجبة له. وهذا من أقوى وجوه الأقيسة وهو (القياس الجليّ).[1]

4 ـ 2 ـ 5 الدليل من المعقول

استعرض الباحث ما استدلّ به جمهور الفقهاء والعلماء من المعقول بما يلي: «وقد نسب هذه الاستدلالات إلى القدماء والمعاصرين من دون حصر أسمائهم وبيانها»:

1 ـ من شروط الإمام أن يكون ذكراً، حيث أنّ هذه الشرط يُعتَبر في القاضي، فمن الأولى أن يعتبر في الإمام.

2 ـ وبما أنّ المرأة ناقصة في أمر نفسها حتى لا تملك النكاح، فلا يصحّ أن تُجعل إليها الولاية على غيرها.[2]

4 ـ 2 ـ 6 ما اقتضته المصلحة وجرى به العرف

حيث تقتضي المصلحة ألاّ تحمل المرأة مسؤوليّة الولاية العامة العظمى، لأنها كامرأة تعترضها عوارض خَلقيّة وتكوينيّة كالدورة الشهريّة والحمل والولادة فتضعفها وتستهلك طاقتها، فلا يصحّ الإثقال عليها بأعباء النظر في مصالح الملايين من الناس، و إن مبدأ المصلحة يقتضي عدم تعريض مصالح جماعة المسلمين للأضرار والمفاسد بسبب انشغال ولي الأمر عنهم بنفسه أو بشيء آخر، كما أنّ قاعدة المصلحة تقتضي اعتبار «دفع المفاسد أولى من جلب المصالح».

---

(1) المصدر نفسه، ص 230 ـ 231.

(2) المصدر نفسه، ص 237.

كذلك حيث إنّ المرأة تتحمّل لتكوينها الفطريّ المتميّز أعباء كبيرة، فقد جرت عادة العقلاء ألا تُكلّف إلّا بما يدخل ضمن إمكانها مما خف من الأعمال والالتزامات، واقتضت الحكمة الإلهيّة أن يكون أمر الإنفاق عليها وحمايتها من مسؤوليّات الرجال، على الأب في بيت أبيها، وعلى الزوج في عصمة زوجها، وعلى أولادها القادرين إذا كبرت وعجز الزوج عن الإنفاق عليها أو إذا تُوفّي، وعلى الأقرباء بعد هؤلاء، ثم على الدولة ووليّ الأمر.[1]

4 ـ 2 ـ 7 الخلاصة

بعدما استعرض الكاتب آراء وأدلّة ومناقشات المؤيّدين لتولّي المرأة القيادة العليا للبلاد والمعارضين لذلك، ترجّح لديه عدم جواز تولّيها الإمامة العظمى، أو توليتها على هذا المنصب لأنّ الذكورة شرط لصحة تقليد الإمام. وقد أضاف إلى الأدلة من المعقول: أنّ منصب رئيس الدولة يقتضي رباطة الجأش وتغليب المصلحة العقلانية على العاطفة، وهذا ما لا تتّصف به المرأة التي تغلب عليها العاطفة.[2]

4 ـ 3 الوزارة

عرّف الباحث الوزارة بأنّها ولاية شرعيّة تعني إعانة الوزير لرئيس الدولة على تدبير أمور الدولة، من القيام على رعاية شؤون الرعيّة، وتحصيل مصالحهم العامة الدنيويّة والراجعة إلى الدين، فضلاً عن معاونة رئيس الدولة في تحقيق الغاية التي وُضعت من أجلها رئاسة الدولة

(1) المصدر نفسه، ص 238.

(2) المصدر نفسه، ص 244.

في حراسة الدين وسياسة الدنيا به.[1] وهو حدد أقسام الوزارة بقسمين وهما: وزارة التفويض ووزارة التنفيذ:

4 ـ 3 ـ 1 وزارة التفويض

هي بحسب تعريفه: «أن يستوزر الإمام من يفوّض إليه تدبير الأمور برأيه وإمضائها على اجتهاده»، وتُسمّى هذه الوزارة أيضاً: الوزارة المطلقة، ويكون فيها اختصاص الوزير شاملاً لكلّ أمور الدولة التي فوّضه رئيس الدولة بالتصرّف فيها وفق ما يراه من مصلحة، أي يستقلّ بالولايات العامة من تقليد القضاة، والحكام، والولاة، وتجنيد الأجناد، وصرف الأموال، وبعث الجيوش، وسائر الأمور الولائيّة، وللإمام أن يحدّ من دائرة صلاحيّات الوزير، فيكون حكمه حكم العام الذي دخله التخصّص.[2]

شروط وزير التفويض كما أوردها الكاتب:

1 ـ شروط أهليّة الولاية المطلقة الكاملة، وتشمل شروط: الإسلام، والتكليف: (البلوغ والعقل)، والحريّة، والذكورة.

2 ـ العدالة.

3 ـ الكفاءة السياسيّة وتشمل شرطَيْ: الرأي الصائب والشجاعة.

4 ـ العلم.

5 ـ سلامة الحواس والأعضاء.

---

(1) المصدر نفسه، ص 256.

(2) المصدر نفسه، ص 257 ـ 258.

6 ـ عدم طلب الوزارة.

7 ـ المواطنة.

8 ـ الكفاية في ما وكلّ إليه من أمر الحرب والخراج.

ثم نقل رأي الدكتور إسماعيل البدوي وهو أنّ منصب وزير التفويض في الدولة الإسلاميّة يشبه منصب رئيس مجلس الوزراء.[1]

4 ـ 3 ـ 2 وزارة التنفيذ

عرض أبو حجير تعريف الماوردي لهذا النوع من الوزارة، وهو: «وأما وزارة التنفيذ فحكمها أضعف وشروطها أقلّ، لأنّ النظر فيها مقصور على رأي الإمام. فهو معين في تنفيذ الأمور وليس بوالٍ عليها ولا متقلّد لها».[2] أي أنّ وزير التنفيذ يؤدّي عن الخليفة ما أمر، ويخبره بتقليد الولاة وتجهيز الجيوش، ويعرض عليه ما ورد من مهم وتجدّد من حدث ليعمل فيه ما يؤثّر به.

شروط وزير التنفيذ: أخذها الكاتب عن الماوردي وهي كما يأتي:

1 ـ الأمانة.

2 ـ صدق اللّهجة.

3 ـ قلّة الطمع.

4 ـ ألا يكون بينه وبين الناس عداوة وشحناء تخرجه عن الإنصاف.

---

(1) المصدر نفسه، ص 260 ـ 261.

(2) المصدر نفسه، ص 262.

5 ـ قوّة الذاكرة.

6 ـ الذكاء والفطنة.

7 ـ ألّا يكون من أهل الأهواء فيخرجه هوى النفس من الحق إلى الباطل.

8 ـ إن كان الوزير مشاركاً في الرأي، فقد احتاج إلى هذا الوصف الثامن وهو الحنكة والعدالة والتجربة، وإن لم يشارك في الرأي فلم يحتج لهذا الوصف.

9 ـ الذكورة.[1]

ولم يشترط الماوردي الحريّة والعلم والإسلام في وزير التنفيذ، بينما اشترط الكاتب فيه شرطَيْ الإسلام والعلم، واستدلّ عليهما بآراء فقهاء آخرين، وأضاف أنه يمكن اشتراط شروط أخرى يراها الإمام ومجلس شوراه (أهل الحل والعقد) مع التقيّد عند اشتراط تلك الشروط المستحدثة بالضوابط الشرعيّة الواردة فيها على نحو ما ذكره الباحث سابقاً.[2]

4 ـ 3 ـ 3 حكم تولّي المرأة الولاية الوزاريّة

بعدما استعرض الكاتب آراء المجيزين لتولّي المرأة الوزارة بنوعيها؛ اعتماداً منهم على أن هذه المسؤولية لا تبلغ درجة الخلافة الممنوعة عليها، فإذا وجدت المرأة الكفء فليس ما يمنع من تولّيها الوزارة، بل إنّ ذلك يدخل في باب الواجب الكفائي؛ لأنه من الأمر بالمعروف

(1) المصدر نفسه، ص 264 ـ 265.

(2) المصدر نفسه، ص 273.

والنهي عن المنكر. بعدما استعرض كلّ ذلك أجاب بأنّ كلّاً من وزارة التفويض ووزارة التنفيذ ولاية عامة كما هي رئاسة الدولة يشترط لها الذكورة وتحرم على كلّ أنثى لسبب الأنوثة. واستدلّ على ذلك بآراء لفقهاء قدماء ومعاصرين في تقديم أدلّتهم على التحريم من القرآن والسنّة والسيرة والقياس والعقل والمصلحة، وهي الأدلّة نفسها التي قدّمت في تحريم رئاسة الدولة على المرأة.

كما استدلّ بكلّ الأدلّة التي قدّمها المجيزون على ممارسات المرأة السياسيّة في صدر الإسلام، وتلك التي ذكرها القرآن وتشير لأهليّتها السياسيّة، مثل:

- بيعة المسلمات للرسول (ص) في العقبة.[1]
- استشارة الرسول (ص) والخلفاء الراشدين لزوجاتهم، وقبول مشورتهن في شؤون سياسيّة.[2]
- إجارة المرأة المسلمة للمشركين في الحرب والسلم.[3]
- حسن التدبير، ذلك الذي تجلّى في أحداث تاريخيّة، وعبّر عن كفاءة المرأة العقليّة وأهليّتها.[4]
- علم المرأة وفقاهتها وروايتها للحديث.[5]

كلّ هذه الممارسات اعتبرها الباحث لا ترقى إلى معنى الممارسات

(1) المصدر نفسه، ص 312.
(2) المصدر نفسه، ص 315.
(3) المصدر نفسه، ص 286.
(4) المصدر نفسه، ص 282.
(5) المصدر نفسه، ص 316.

السياسيّة وإن أجاز الرسول (ص) بعضها كمشورة أم سَلَمة في صلح الحديبية في موقعه كحاكم لا كمبلّغ تشريع ليؤخذ به، كما أنّ القدرات التدبيريّة والعقليّة التي ذكرت للمرأة لا ترقى إلى مستوى الكفاءة والأهليّة السياسيّة لتولّي الولاية العامة.

أما الحُجة التي اعتمدها المجيزون في أنّ القاعدة العامة هي المساواة بين الرجل والمرأة في الحقوق والواجبات إلّا ما استثنى بنص صريح كحديث «لن يفلح قوم ولوا أمرهم امرأة»، فتحريم الرئاسة على المرأة استثناء، والاستثناء لا يجوز القياس عليه لتحريم سائر الأدوار السياسيّة عليها، هذه الحجة ردّ عليها الباحث بأنّه لا توجد مساواة بين المرأة والرجل في الحقوق السياسيّة، فينتفي بذلك الاستدلال السابق.[1]

4 ـ 4 القضاء

الولاية القضائيّة والتي تُعتبر إحدى الولايات العامة في الدولة، عرّفها الباحث بالآتي: «فصل الخصومات في من له سلطة الحكم والإلزام بين متنازعين فأكثر بحكم الشرع».[2]

أقسام القضاء: هي ثلاثة أقسام: القضاء العادي أو العام، قضاء المظالم، ولاية الحسبة، ثم أضاف كقسم رابع: ولاية الرد.

4 ـ 4 ـ 1 القضاء العام

بيّن الكاتب أنّ القاضي العام قد تكون ولايته مطلَقة أو مقيّدة بمدة زمنيّة لشهور أو سنين، أو بإقليم من أقاليم الدولة، أو بنوع معيّن من

---

(1) المصدر نفسه، ص 301 ـ 303.

(2) المصدر نفسه، ص 331.

الخصومات كالفروج، أو العقود أو الفسوخ وهكذا. ويدخل في الاختصاص النوعي لقاضي هذا القسم من أقسام القضاء قضاء الأحداث، ويقصد بالاختصاص النوعي: اختصاص القاضي بنوع معيّن من القضايا كالمعاملات المدنيّة والجنائيّة، والأحوال الشخصيّة، والإداريّة، والتجاريّة وغير ذلك.[1]

4 ـ 4 ـ 2 قضاء المظالم

تكاد تتفق التعاريف التي بيّنها الكاتب للعلماء في تحديد المعاني الأساسيّة لهذا النوع من القضاء، وإن اختلفت إيجازاً وتفصيلاً في البيان، ونذكر من هذه التعاريف أوضحها تفصيلاً تعريف الأستاذ محمد سلام مدكور بقوله: «هي سلطة قضائيّة أعلى من سلطة القاضي والمحتسب، فهي تنظر من المنازعات ما لا ينظره القاضي، بل هي تنظر ظلامة الناس منه، فهي وظيفة ممتزجة من سطوة السلطة ونصفة القضاء، وهي من أصل وضعها داخله في القضاء، ويُسمّى متولّيها صاحب المظالم».[2]

يتّضح من هذا التعريف أنّ درجة قاضي المظالم أعلى من درجة القاضي العادي من حيث الاختصاص الوظيفي وشروط صحة التقليد، إذ إنّ اختصاصها يتعلّق بمقاضاة رجال السلطات ونوابهم، كما يتعلّق بتظلم موظفي الدولة من تعسف رؤسائهم، وهذا الاختصاص أشبه ما يكون بالقضاء الإداري الذي هو أحد قسمَيْ مجلس الدولة باعتبار الناحية الغالبة فيه، وباعتبار بعض هذه الاختصاصات يشبه بوجه ما عمل النيابة الإداريّة والمحاكم التأديبيّة.

---

(1) المصدر نفسه، ص 333.

(2) المصدر نفسه، ص 335.

أما من ناحية شروط صحة التقليد فلكون والي المظالم قاضياً فلابدّ من تأمين الشروط الواجب توافرها في متولّي القضاء العادي، ويضاف إليها ضرورة أن يكون جليل القدر، نافذ الأمر، عظيم الهيبة، ظاهر العفّة، قليل الطمع، كثير الورع، لأنه بطبيعة صلاحياته يحتاج إلى سطوة الحماة وثبت القضاة.[1]

4 ـ 4 ـ 3 ولاية الحسبة

اعتمد فيها الكاتب تعريف ابن خلدون بقوله: «هي وظيفة دينيّة من باب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الذي هو فرض على القائم بأمور المسلمين، يعيّن لذلك من يراه أهلاً له فيتعيّن فرضه عليه».[2]

كما اعتمد في تعريفه المحتسب تعريف ابن الإخوة الآتي:

«والمحتسب من نصّبه الإمام أو نائبه للنظر في أحوال الرعية والكشف عن أمورهم ومصالحهم»، ومعنى مصالحهم: «بيوعاتهم، ومأكولاتهم، وملبوسهم، ومشروبهم، ومساكنهم، وطرقاتهم، وأمرهم بالمعروف ونهيُهم عن المنكر».[3]

وفي بيان درجة ولاية الحسبة وعلاقتها بأحكام ولايتي القضاء والمظالم، بيّن الكاتب أنّ: الحسبة واسطة بين أحكام القضاء وأحكام المظالم، فخاصتها الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في ما ليس من خصائص الولاة والقضاة وأهل الديوان ونحوهم. وأمثال ذلك مما ليس فيه سماع بيّنة ولا إنفاذ حكم، وكأنها أحكام يُنزّه القاضي عنها لعمومها

(1) المصدر نفسه، ص 337.

(2) المصدر نفسه، ص 338.

(3) المصدر نفسه، ص 339.

وسهولة أغراضها فتدفع إلى أصحاب الوظيفة ليقوم بها، فوضعها على ذلك أنّها خادمة لمنصب القضاء.[1]

ثم ذكر أبو حجير أنّ الحسبة أعمّ من القضاء العادي، ذلك أنّ المحتسب يزيد على القضاة بكونه يتعرّض للفحص عن المنكرات وإن لم تنتهِ إليه، أما القاضي فهو لا يحكم إلّا في ما رُفع إليه، ولا يبحث عما لم يُرفع إليه، ولوالي الحسبة من السلطة ما ليس للقضاة الآخرين لأنّ موضوعه الرهبة، أما موضوع القضاة فهو النصفة.[2]

4 ـ 4 ـ 4 قضاء الرد

أورد الكاتب فيها تعريف ابن عبد السلام بناني الآتي: «إنّ هذه الولاية من أنواع ولايات القضاء الخاصة إلّا أنّها عامة في كلّ ما استراب القضاء».[3] وولاية الرد بمثابة محكمة النقض في الأنظمة العصريّة.

وقد حدد الاختصاص الوظيفي لقضاة محكمة الرد بالنقاط التالية:

1 ـ الهيمنة على كلّ ما يصدر من أحكام المحاكم العليا في مايتعلّق بأصول الحكم وقواعد السياسة الرشيدة بوجه خاص، وما يتعلّق بشؤون الدولة بوجه عام.

2 ـ تصدّي قضاء الرد لأحكام القضاة والأحكام المخالفة للإجماع، أو القواعد الفقهيّة العامة، أو القياس الجليّ، أو النص الصريح بالرد والنقض.

---

(1) المصدر نفسه، ص 340.

(2) المصدر نفسه، ص 341.

(3) المصدر نفسه، ص 341.

3 ـ رفع القضاة في المرتبة العليا التي هي دون قضاء الرد أو المسؤولين في الدولة، ما استرابهم من شرعيّة الأحكام إلى قضاة محكمة الرد لتبدي الرأي السديد في مدى شرعيّة هذه الأحكام تفهّماً أو تطبيقاً أو تفسيراً، تحرّياً للحق والعدل بما يحفظ قوام الشرع في جملته، ويحقّق المصلحة العليا المنوطة بالدولة.

4 ـ يمكن أن يُرفع إليها أمر التظلّم باعتبار خروج الحكم عن جادّة الحق.

5 ـ الفصل بين الإمام المجتهد ومجلس الشورى في حال وقوع الخلاف بينهما.[1]

ويشترط في قضاة محكمة الردّ، بالإضافة إلى الشروط العامة المطلوبة في القضاة العاديين، أن يتّصفوا بسِعة العلم، والتعمّق في سائر أبواب الفقه العام وأصوله، والفقه السياسيّ الذي يعتمد على خطط تشريعية يعتمدونها مناهج لهم في الاجتهاد لكلّ ما لا نصّ فيه من الوقائع.[2]

4 ـ 4 ـ 5 الشروط الواجب توافرها في من يتولّى القضاء

وهي شروط اتفق جمهور الفقهاء على بعضها واختلف في البعض الآخر، أما التي اتفقوا عليها، فهي:

1 ـ الإسلام.

2 ـ التكليف (البلوغ والعقل).

---

(1) المصدر نفسه، ص 341 ـ 342.

(2) المصدر نفسه، ص 342.

3 ـ الحريّة.[1]

أما الشروط التي اختلفوا فيها وأقرّ الكاتب ضرورة توفّرها في القاضي، فهي:

1 ـ سلامة حواس القاضي من سمع وبصر ونطق، فلا حاجة إلى تولية فاقد الحواس أو أحدهما مع وجود من كملت فيه ابتداءً.[2]

2 ـ العدالة، إذ إنّ تحرّي العدالة في من يولّى القضاء واجب لئلاً يسند الأمر إلى غير أهله فتُخان الأمانة.[3]

3 ـ الاجتهاد: يرى الباحث أنّ الأصل هو اختيار القاضي المجتهد ابتداءً، فإن لم يوجد اختير لتولّي القضاء أمثل المقلّدين للضرورة كي لا يبقى منصب القضاء شاغراً فتتعطّل أقضيّة الخصوم، وتضيع مصالح الناس وحقوقهم. كذلك من يعلم الكتابة والقراءة يُقدّم على من لا يعلمها لمنصب القضاء لاقتضاء مصالح الناس ذلك.

4 ـ شرط الذكورة.

5 ـ الكفاية اللاّئقة، بأن يتّصف القاضي بالقوة والقدرة على تنفيذ الحق بنفسه فلا يكون ضعيف النفس أحياناً، ولا مغفلاً ومختلاً بسبب كبر في السن أو مرض أو نحو ذلك.[4]

---

(1) المصدر نفسه، ص 343.

(2) المصدر نفسه، ص 351.

(3) المصدر نفسه، ص 354.

(4) المصدر نفسه، ص 356، 357.

4 ـ 4 ـ 6 حكم تولّي المرأة لولاية القضاء

ذكر الكاتب اختلاف الفقهاء في اشتراط الذكورة في من يُولّى القضاء على ثلاثة آراء كالتالي:

الرأي الأول: لا يشترط في من يتولّى القضاء شرط الذكورة، فيجوز أن تكون المرأة حاكماً على الإطلاق، أي أن تكون الحدود والقصاص ضمن صلاحيّاتها في القضاء. وقد ذهب إلى هذا الرأي كلّ من محمد بن الحسن وهو من الحنفيّة، ومحمد بن جرير الطبري، وابن حزم الأندلسي، وابن قاسم وهو من المالكيّة، والخوارج.[1]

الرأي الثاني: يجوّز تولّي المرأة للقضاء في ما تجوز شهادتها فيه من دون الحدود والقصاص لكون الشهادة معتبرة في الأولى من دون الثانية، ولكن يؤثم المولّي لها، ولو قضت في الحدود والقصاص لرفع الأمر إلى قاضي آخر أمضاه وليس لغيره أن يبطله، وقد ذهب إلى هذا الرأي الحنفية، وعلى هذا فالشروط المذكورة عند الحنفية ليست من شروط جواز التقليد في الجملة لأنّ المرأة من أهل الشهادات، وأهليّة القضاء تدور مع أهليّة الشهادة.[2]

الرأي الثالث: لا يجيز تولية المرأة على القضاء مطلقاً، وحتى في ما تُقبل فيه شهادتها، لأنّ الذكورة شرط في صحة التقليد ونفاذ الحكم، فإن وُلّيت القضاء لم تنعقد ولايتها، وإن صدر منها حكم لم يصحّ ويردّ، وقد أيّد هذا الرأي جمهور فقهاء المالكيّة والشافعيّة والحنابلة وبعض الحنفيّة.

---

(1) المصدر نفسه، ص 359.

(2) المصدر نفسه، ص 360.

أما المعاصرون فمنهم من أيّد الرأي الثالث، ومنهم من أيّد الثاني، وآخرون ذهبواً إلى تأييد الرأي الأول.

ومن المعاصرين من جوّز تولية المرأة على قضاء الأحداث. وقد تمسّك هؤلاء في إجازتهم لتولية المرأة على رئاسة الدولة والوزارة، وبينوا أنّ السبب الرئيسي في اعتمادهم ذلك أنهم بعدما نظروا في الدلائل والأصول لم يجدوا نصاً يمنع المرأة من أن تولّي القضاء وغيره من الأعمال الحكومية باستثناء الوظائف الرئاسيّة التي هي المراد بقول الحديث: «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة».[1]

كذلك تمسّك المعاصرون المانعون لتولية المرأة على رئاسة الدولة والوزارة بالأسباب نفسها التي أوردها المانعون القدماء والتي تتلخّص في:

- الأنوثة.
- نقصان الدين والعقل بسبب الأنوثة.
- ضرورة تجّنب الاختلاط بالرجال.
- ضرورة تفرّغ المرأة للواجبات الأسريّة وواجبات الأمومة إن كانت أماً.[2]

وعلى ضوء هذه الأسباب الأربعة تناول الكاتب أدلّة الآراء الثلاثة بالعرض والمناقشة، ورجّح الرأي الثالث المانع لتولّي المرأة القضاء بكلّ أنواعه وأقسامه.

---

(1) المصدر نفسه، ص 361.

(2) المصدر نفسه، ص 363.

4 ـ 4 ـ 7 الرأي الأول

بدأ بمناقشة أصحاب الرأي الأول وهم القائلون بجواز تولّي المرأة ولاية القضاء مطلقاً.

دليل السنّة: ردّ على استدلال ابن حزم الذي أورد الحديث عن رسول الله (ص): «المرأة راعية على مال زوجها وهي مسؤولة عن رعيّتها»، فكان جواب الباحث بأنّه لا يلزم من ثبوت الولاية الخاصة للمرأة ثبوت الولاية العامة لها.[1] وعلى هذا لا يصحّ القياس على الحديث في خصوص ولاية القضاء، وما دام الحديث خاصاً في محلّ الرعاية وهو بيت الزوج وولده لا مجال للقول بعمومه.

قياس ابن جرير على الإفتاء: وهو أنه لا تشترط الذكوريّة لتولّي القضاء، لأنّ المرأة يجوز أن تكون مفتية فيجوز أن تكون قاضية.

وردّ الباحث على هذا القياس بأنّ هناك فارقاً بين الإفتاء والقضاء، فالإفتاء ليس من باب الولايات فهو إخبار عن حكم شرعيّ لا إلزام فيه، أما القضاء فهو إخبار مع الإلزام وهو من الولايات. فليس إذن هناك جامع مُعتبر بينها حتى يصحّ القياس، فيكون هذا القياس مع الفارق أيّ قياس فاسد.[2]

قياس القضاء على الحسبة: وهو قياس ابن حزم استدلّ به على جواز تولية المرأة القضاء بما روى عن عمر بن الخطاب أنه ولّى الشفاء

---

(1) المصدر نفسه، ص 364.

(2) المصدر نفسه، ص 364.

وهي امرأة من قومه الحسبة على السوق، فيجوز بذلك أن تتولّى القضاء لأنّ كلاً منهما من الولايات العامة. وقد ورد الباحث على هذا الاستدلال بما يلي:

(أ) إنّ قول الصحابي أو فعله في ما للرأي فيه مجال ليس حجة، كما هو الراجح عند الأصوليّين.

(ب) نفى أن يكون عمر قد ولى هذه المرأة أو غيرها ولاية الحسبة، واحتجّ لذلك بأنّ ابن حزم لم يذكر سنداً أو درجة، واستشهد بقول ابن العربي في ذلك «ولم يصح، فلا تلتفتوا إليه، فإنما هو من دسائس المبتدعة في الأحاديث».[1]

(ج) وإذا صحّ ذلك فلا يُفهم منه أنّ عمر بن الخطاب ولّاها القضاء، بل يُفهم منه أنه اختارها لتقاوم المنكرات المتعلّقة بالنساء في السوق وتأمر بالمعروف.

(د) وهو أثر لا يصحّ؛ وإلّا لاقتفى أثره من بعده الوُلاة والحكّام ولانتشر وذاع، ولكنه لم ينقل تعيين امرأة لتولية الحسبة في الدولة الأمويّة وما بعدها.[2]

القياس على كون المرأة وصيّة ووكيلة: وهو أيضاً استدلال ابن حزم على إجازة كون المرأة قاضية بإجازة المالكية أن تكون وصيّة ووكيلة ولم يأت نصّ من منعها من تولّي بعض الأمور.

---

(1) المصدر نفسه، ص 366.

(2) المصدر نفسه، ص 366 ـ 367.

وأجاب الكاتب إنه قياس فاسد؛ لأنّ الوكالة هي استنابة جائز التصرّف مثله في ما تدخله النيابة من التصرّفات الشرعيّة، فلا ولاية فيها إلّا على الأموال والتصرّفات الشرعيّة شأنها شأن الوصاية من دون أن يدخل فيها ولاية للوصيّ أو الوكيل على الأشخاص. وأضاف أنّ الوصاية والوكالة هي من قبيل الولاية الخاصة في التصرّف عن الغير أو في ماله نيابة عنه، وأن يكون للمرأة ولاية خاصة لا يلزم منه أن تكون لها ولاية عامة يصحّ بمقتضاها أن تتولّى القضاء.[1] ووجّه أبو حجير لقياس من يقول بجواز تولّي المرأة القضاء الإجابات الآتية:

1 ـ إنّ هناك إجماعاً على عدم تولية المرأة القضاء، وأنه لم يشذّ عن هذا الإجماع إلّا ابن حزم، وهو بذلك قد خرق إجماع من قبله من المجتهدين الأئمة فلا يقدر لرأيه قيمة.[2]

2 ـ نفى الباحث ما نقل عن إجازة محمد بن جرير الطبري للمرأة بتولّي القضاء مطلقاً، نفياً يشمل الناحية الموضوعيّة والناحية التاريخيّة، مستدلاً بقول أبي بكر ابن العربي: «أنه لم يثبت عن ابن جرير هذا القول ولم يصحّ النقل عنه»، وذكر قول الماوردي: «إن قول ابن جرير من الشذوذ ومخالفة الإجماع بحيث لا يلتفت إليه».[3]

4 ـ 4 ـ 8 الرأي الثاني

واستعرض الباحث ما قاله أصحاب الرأي الثاني الحنفية بجواز تولّي المرأة القضاء دون الحدود والقصاص، وهؤلاء أهليّة القضاء عندهم

(1) المصدر نفسه، ص 368.

(2) المصدر نفسه، ص 395.

(3) المصدر نفسه، ص 397.

تدور مع أهليّة الشهادة. وقد علّل أبو حنيفة جواز ولايتها بجواز شهادتها بقوله: «وقبول قولها في الشهادة على غيرها كقبول حكمها على غيرها، لأنّ في الشهادة معنى الولاية». وهو ردّ على هذا الاستدلال بأنّ الشهادة أقلّ رتبة من القضاء وذلك لخصوص الشهادة وعموم القضاء، فهذا قياس مع الفارق، وكذلك فإنّ قبول شهادة المرأة أمر تدعو إليه الضرورة والحاجة، أما تولّي المرأة القضاء فأمر لا تدعو إليه الحاجة، وأيضاً أنّ الولاية في الشهادة مغايرة للولاية في القضاء، فلا بد من أن تكون الأهليّة مغايرة للأهليّة في القضاء، وإلاّ كان العامي الجاهل الذي تقبل شهادته أهلاً للقضاء.[1]

ثم بيّن الباحث أنّ الحنفيّة كجمهور الفقهاء لا يختارون في تولية القضاء إلّا للرجل ابتداء ويحرّمون تولية المرأة القضاء، والخلاف بينهم وبين الجمهور إنما هو في نفاذ حكمها بعد إثم مولّيها، بينما الجمهور يقول لا ينفذ حكمها مطلقاً. وهم يقولون ينفذ حكمها بشرطين:

(أ) أن يكون ذلك في غير الحدود والقصاص.

(ب) أن يوافق قضاؤها الكتاب والسنّة، وبغيرهما معاً لا ينفذ لها حكم.

هذا الأمر يفيد أنّ الأحناف لا يجوّزون تولية المرأة القضاء؛ لأنه لا يكون الإثم إلّا حيث يكون المنع. وهذا ما يفهم صريحاً في قول ابن نجيم الحنفي في كتابه **الأشباه والنظائر**: «لا ينبغي أن تولى القضاء وإن صح منها في غير الحدود والقصاص».[2]

---

(1) المصدر نفسه، ص 369.

(2) المصدر نفسه، ص 400.

4 ـ 4 ـ 9 الرأي الثالث

استعرض أبو حجير استدلالات أصحاب الرأي الثالث، وهم القائلون بعدم جواز تولية المرأة على القضاء مطلقاً من الفقهاء والعلماء القدماء والمعاصرين، وهي كالآتي:

دليل القرآن:

﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْۚ﴾ [النساء: 34].

لقد جعل الله القوامة للرجال على النساء، وفي قضاء المرأة نوع ولاية وقوامة مخالفة لما نصّت عليه الآية 34 من سورة النساء.

أما عن اعتراض المجيزين لتولّي المرأة القضاء في كون الآية نزلت في سبب خاص متعلّق بشؤون الأسرة ولا علاقة لها بمباشرة المرأة للحقوق السياسيّة، فأجاب الكاتب: إن العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، وهو المعتمد عند الأصوليّين، ولفظ الآية عامة في القيام عليهن في كلّ الأمور إلّا ما دلّ الدليل على إخراجه من هذا العموم، وهو الولايات الخاصة: ككونها وصيّة على أولادها، أو ناظرة على وقف، وما إلى ذلك.[1]

دليل السنة:

أصحاب الرأي الثالث يعتمدون الحديث: «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»، وحيث إنّ القضاء من الولايات العامة، فيحرم تولية المرأة القضاء

---

(1) المصدر نفسه، ص 371.

لعلّة الأنوثة، ومن يقول إنّ الحديث مخصّص بالإمامة العظمى فقط ولا يتعدّى الولايات العامة الأخرى في التحريم أجابوه أنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، والعموم جاء من كلمة (أمرهم)، فهي تشمل جميع أمر الأمة التي تحتاج إلى من يقوم بأمرها، وأيضاً استدلّوا على تحريم القضاء على المرأة بالحديث أنّ «النساء ناقصات عقل ودين» وذلك لعلّة الأنوثة.[1]

دليل الإجماع:

وفيه ذكر الباحث أنّ المسلمين قد أجمعوا عمليّاً وفقهيّاً على عدم جواز تولّي المرأة القضاء، ونقل قول ابن قدامة المقدسي: «ولا تصلح للإمامة ولا لتولية البلدان، ولهذا لم يولّ النبيّ ولا أحد من خلفائه، ولا من بعدهم امرأة قضاء، ولا ولاية بلد في ما بلغنا».[2]

وفي الرد على القائلين المجيزين لتولّي المرأة القضاء أنه من المتعذّر تحقيق الإجماع، أجاب الباحث بأنّ الأصوليين أثبتوا إمكان تحقيق الإجماع ومعرفته والإطلاع عليه سواء أبدى كلّ مجتهد رأيه على انفراد في فتوى أم في قضاء أو في تأليف أو عن طرق أخرى.[3]

دليل القياس:

ومحوره أنّ علّة تحريم الولايات العامة على المرأة هي الأنوثة، وحيث إنّ القضاء ولاية عامة فلا يجوز للمرأة تولّيه، ومن احتجّ بقدرة

---

(1) المصدر نفسه، ص 375، 378.

(2) المصدر نفسه، ص 381.

(3) المصدر نفسه، ص 383.

المرأة على تولّي القضاء من المجيزين أجابهم أبو حجير بأنّ علة الحكم الأنوثة وليس القدرة، وأجابهم أيضاً بأنّه لا اجتهاد مع ورود النص، إذ قد ورد المنع من تولّي المرأة الإمامة في قول الرسول (ص): «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة».[1]

دليل المعقول:

وبيانه كما أوردوه: أنّ القاضي يحضر الخصوم والرجال، ويحتاج إلى كمال العقل وتمام الفطنة، والمرأة ناقصة العقل ضعيفة الرأي، وليست أهلاً للحضور في محافل الرجال، ولا تُقبل شهادتها ولو كان معها ألف امرأة مثلها ما لم يكن معهن رجل، فالمرأة لذلك لا يجوز لها تولّي القضاء. وأضاف الباحث أنّ حضور المرأة في محضر الرجال يثير الفتنة ودواعي الفساد؛ لأنّ صوتها وصورتها عورة، فالقول بعدم جواز ولايتها القضاء هو من باب سدّ الذرائع، أي قطع الطريق على مقدّمات الانحراف الأخلاقي و الفساد.[2]

من هنا، يلخّص موقف أبو حجير في إسناد الرأي الثالث الذي يمنع المرأة من تولّي أيّ منصب قضائي، والذي لا يعتبر تولّي القضاء من حقوق المرأة السياسيّة.[3]

وما سبق الحديث عنه هو حكم تولّي المرأة للقضاء العادي، أما قضاء المظالم، وقضاء الرد، وقضاء النساء والأحداث وقضاء الحسبة

(1) المصدر نفسه، ص 385 ـ 386.

(2) المصدر نفسه، ص 393.

(3) المصدر نفسه، ص 389.

أيضاً حكمها سجّله الكاتب كحكم القضاء العادي في التحريم على المرأة أنّ تتقلّد أو تتولّى أياً منها، وللأسباب والأدلّة القائمة نفسها في تحريم القضاء العادي والتي سبق عرضها.[1] ولكنه أضاف في ولاية الحسبة: أنّه لا يمنع تولّي المرأة لولاية الحسبه عند الضرورة ـ إذا ما ظهرت منكرات من النساء ـ أو تُولّى محتسبات على أمورهن الخاصة فقط في الأسواق والطرقات لتأمرهن بالاحتشام في الأسواق، ونحو ذلك.[2]

4 ـ 4 ـ 10 حكم تولّي المرأة القضاء للضرورة:

إذا تغلّبت المرأة بشوكتها وتولّت القضاء، أو ولّاها سلطان ذو شوكة، ذهب بعض الحنفيّة وبعض الشافعيّة إلى جواز تولّيها للضرورة، إلّا أنّ الحنفيّة قيّدوا قضاءها في غير الحدود والقصاص أيّ في الأموال وما لا يطّلع عليه الرجال. فهم لا يفرّقون في هذا الحكم بين توليتها القضاء للضرورة والأحوال العاديّة، أما الشافعيّة فقد أجاز بعضهم نفاذ قضائها إذا وُليّت بالقوة لئلا تتعطّل مصالح الناس، ولكن جمهور الفقهاء كالحنفيّة لا يجيزون قضاء المرأة في الحدود والقصاص حتى لو كان بعنوان الضرورة، وقالوا بضرورة عزلها عن القضاء.[3]

في ختام بحث الكاتب عن المرأة والقضاء ذكر فشل تجربة اعتلاء المرأة منصب القضاء في الدول الأوروبيّة، وكذلك فشلت التجربة في الدول العربيّة التي سمحت باعتلاء المرأة منصب القضاء، وبعد هذا الفشل أقصت القاضيات عن هذا المنصب. وقد ذكر الأمثلة على هذه التجارب

(1) المصدر نفسه، ص 402، 415.
(2) المصدر نفسه، ص 405.
(3) المصدر نفسه، ص 401.

الفاشلة في العراق وجمهوريّة مصر العربيّة، وعلّل ذلك بعدم أهليّة المرأة لتولّي هذا المنصب، من ناحية، ومن ناحية أخرى ذكر أنّ حاجة المرأة إلى التفرغ لشؤون الزوج والأولاد والبيت لا توفّر لها الوقت الكافي للاطلاع الواسع على طبيعة المشكلات والنزاعات التي تعترض القضاء، حيث أنّ أولويّتها في الوقت من الطبيعي أن تكون لشؤونها الأسريّة.[1]

4 ـ 5 الانتخاب والترشّح للمجالس البرلمانيّة والهيئات النيابيّة

الانتخاب في الاصطلاح القانوني

عرض الباحث تعريف الأمانة العامة للاتحاد البرلماني العربي وهو الآتي:

الانتخاب: «هو العملية القانونيّة التي تؤدّي إلى وجود الهيئات النيابيّة حيث يقوم الشعب بانتخاب من يمثّله لمباشرة شؤون السلطة نيابة واستقلالاً عنه».

وعرّف مجلس النواب بتعريف الأستاذ أحمد عبد الكريم أبو شنب:

مجلس النواب: هو «ذلك المجلس الذي انتخب أعضاؤه من بين صفوف الأمة ومن سائر طبقاتها».

ثم حدّد الباحث المقصود بولاية الانتخاب، وهو الآتي:

ولاية الانتخاب: «حق الأمة في اختيار وكلاء ينوبون عنها في التشريع ومراقبة الحكم».[2]

---

(1) المصدر نفسه، ص 416، 419.

(2) المصدر نفسه، ص 421 ـ 422.

4 ـ 5 ـ 1 الشروط الواجب توافرها في من يتقدّم للانتخاب

1 ـ التكليف (العقل والبلوغ): فالعقل مناط التكليف الشرعي، والبلوغ شرط لصحة التصرّفات، وفاقدهما لا ولاية له على نفسه فمن باب أولى أن لا تكون له ولاية على غيره لأنه لا تكليف عليه، وتصرّفاته غير معتبرة شرعاً.

2 ـ الإقامة في دار الإسلام: فلا يملك حق الانتخاب من لا يقيم في موطنه الأصلي لكونه مغترباً عن معايشة هموم المواطنين ومجتمعه، فهو بذلك لا يعرف الصلحاء المؤهّلين لنيابة الأمة.

3 ـ الجنس: وقد اختلف فيه المعاصرون على رأيين بحثهما الكاتب في ما سيأتي تحت عنوان (حكم ممارسة المرأة للانتخاب).

4 ـ العدالة.[1]

4 ـ 5 ـ 2 شروط النائب أو عضو مجلس الشورى النيابي (أهل الحلّ والعقد)

1 ـ التكليف: وهو ما بيّن سابقاً.

2 ـ العدالة (الجامعة لشروطها): «وهي معتبرة في كلّ ولاية» كما بيّنت سابقاً في مبحث المرأة و رئاسة الدولة، وفي عصرنا أوضح الكاتب أنّها في مقياسها الأدنى تتعيّن بألّا يكون المنتخب متجاهراً بمعصية أو محكوماً عليه بحكم قضائي يشين أخلاقه.

3 ـ يلزم أعضاء مجلس الشورى نوعاً من العلم:

أحدهما: «العلم الذي يتوصّل به إلى معرفة من يستحقّ الإمامة على

---

(1) المصدر نفسه، ص 422 ـ 423.

الشروط المعتبرة فيه». وهذا العلم ضروري توافره في أهل العقد والاختيار، وأما درجة العلم المطلوبة في من يعقد للإمام من أهل العقد والاختيار في (مجلس الشورى النيابي) فقد اختلف بشأنها.

وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ بعض أئمة أهل السنّة اشترط أن تكون بدرجة المجتهد المستجمع لشرائط الفتوى، وهي الدرجة التي تؤهّل لعقد الإمامة، ومنهم من لا يرى شرط كون العاقد مجتهداً، والرأي الذي رجّحه الباحث هو الثاني، أي لا يشترط في العاقد من أهل الشورى أن يبلغ مرتبة الاجتهاد، إذ يرى هذا الشرط متعذّراً، ويكفي أن يكون لديه حصلية في علم الرجال وأحوالهم.

النوع الثاني من العلم: هو بمعناه الواسع الذي يدخل فيه علم الدين وعلم السياسة وغيرهما من العلوم، ولا يشترط أن يكون العالم من أهل الشورى ملمّاً بكلّ العلوم، بل يكفي أن يكون ملمّاً بفرع من العلوم كالهندسة أو الطب وغير ذلك، وليس من الضروريّ أن يكون جميع العلماء مجتهدين، إذ يكفي أن يتوفّر الاجتهاد في مجموعهم لا في كلّ فرد منهم. وتأسيساً على ما تقدّم خلص الكاتب إلى أنه يجب أن يضم مجلس الشورى أشخاصاً بلغ بهم العلم بالشريعة درجة الفقه بالدين، وأشخاصاً آخرين بلغوا درجة القيادة السياسيّة لتجتمع الكفاءات العلميّة الشرعيّة، وهي مطلوبة بالدرجة الأولى مع القادة السياسيّين الذين هم موضع ثقة المجتمع الإسلاميّ.

4 ـ الرأي والحكمة، والمقصود بهذا الشرط الذي بيّنه الباحث في ما يلي:

«الرأي والحكمة المؤدّيان إلى اختيار من هو للإمامة أصلح وبتدبير المصالح أقوم وأعرف»، وذكر أنّ هذه مسألة قدرات عقليّة وفكريّة ونزاهة وتجرّد من الضروريّ توافرها في المرشّح للشورى، لأنّ أساس الشورى هو الرأي الصحيح الحكيم المثقّف الموافق للشرع، والمجرّد عن الهوى والعصبية.

5 ـ شرط المواطنة: فلا يشترك في الولاية على المسلمين أو في أهل الشورى إلّا من يقيم معهم، حتى لو توافرت فيه الشروط الأخرى كافة، هذا لأنّ البعيد عن موطنه لا يستطيع التفاعل مع أحداث مجتمعه وإيجاد الحلول لها كالحاضر والمقيم في بلده.

6 ـ شرط الذكورة: ذكر الباحث أنه شرط مختلف فيه عند المعاصرين على ثلاثة آراء ذكرها في البحث التالي بعنوان (حكم انتخاب المرأة).

وبعدما بيّن الكاتب هذه الشروط الستة في شخصيّة المرشح ذكر أنه يمكن أن تتضمّن شروطاً أخرى فيه بحسب ما تدعو إليه المصلحة العامة إلى ذلك، وذلك من قبيل: السنّ، واشتراط المؤهّلات العلمية، والخبرات الفنيّة، والقدرات الجسميّة، وإنهاء الخدمة لموظف الدولة المدنيّ والعسكري ليتسنّى له الدخول في هذه الوظيفة الجديدة.[1]

4 ـ 5 ـ 3 وظائف مجلس الشورى الإسلاميّ

أولاً: الوظيفة التشريعيّة

وهي وظيفة سنّ القوانين والأنظمة التي تحتاجها الدولة في جميع

(1) المصدر نفسه، ص 427، 435.

مرافقها بما يوافق روح الشريعة الإسلاميّة، ولا تتعارض مع نصّ وارد في القرآن والسنّة.

ثانياً: الوظيفة الماليّة

وبها يؤذَن للسلطة التفيذيّة أن تقوم بجباية الإيرادات وصرف المصروفات المبيّنة في القانون، وهذه الوظيفة تقوم في الإسلام على أصل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وعلى سلطة الأمة التي منحت هذا المجلس حقّ التحدّث باسمها والحفاظ على مصالحها.

ثالثاً: الوظيفة السياسيّة

وتتعين في الإشراف على تنفيذ القوانين في كلّ مرافق الدولة، ومراقبة ذلك بمثل الآليّات الآتية:

- السؤال ومناقشة موضوع عام.
- إجراء تحقيق.
- الاستجواب.

رابعاً: انتخاب رئيس الدولة

وتتمّ بالطريقة المباشرة أو غير المباشرة، وقد رجّح الباحث الطريقة غير المباشرة، وهي أنّ مجلس الشورى هو الذي يتوّلى أمر اختيار الإمام ومبايعته البيعة الخاصة، وبعدها تتمّ البيعة العامة من الناخبين.

خامساً: عزل الرئيس

إنّ الإمام وكيل عن الأمة، ولذلك فهي تملك حقّ عزله كما ملكت حق توليته، وهذا العزل كالانتخاب إما أن يكون عن طريق مباشر بأنّ يعلن الناس بوجوب عزل الإمام، فيجب عندئذٍ إجراء استفتاء عام لجميع

الناخبين، أو يكون العزل بطريق غير مباشر بأنّ يتولّى مجلس الشورى سحب الثقة منه، ويجري بعد ذلك استفتاء عام على سحب المجلس ثقته من الإمام. ورجّح الكاتب: أن يكون العزل بهذه الطريقة غير المباشرة.[1]

4 ـ 5 ـ 4 حكم ممارسة المرأة للانتخاب

اختلف المعاصرون في حكم ممارسة المرأة للانتخاب على رأيين:

الرأي الأول: يجيز أن تنتخب المرأة مرشح عضو مجلس الشورى.

والرأي الثاني: لا يجيز أن تنتخب المرأة مرشّح عضو مجلس الشورى.

وقد استعرض الباحث أدلّة المانعين والمجيزين ومناقشاتهم من قبل معارضيهم.

* أما المانعون أن تكون المرأة ناخبة فاستدلّوا من القرآن على هذا المنع بآية القوامة التي تنصّ على أنّ القوامة والقيادة للرجل، وآية ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ﴾ يستفيدون منها بأنّ القاعدة في أمر المرأة هو قرارها في دارها وتفرّغها لبيتها وأولادها، وعلى هذا يرون خروجها إلى المجتمع من باب الاستثناء أو الضرورة، بينما خروجها للانتخاب واشتراكها في النشاطات السياسيّة لا تدعو إليه ضرورة، ويتناقض مع قوامة الرجل عليها.[2]

* ومن السنّة فاستدلوا بحديث «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»،

---

(1) المصدر نفسه، ص 436 ـ 437.

(2) المصدر نفسه، ص 447.

ولأنهم يرون الانتخاب من الولايات العامة، فبمقتضى هذا الحديث يحرّمونه على المرأة، واستدلّوا أيضاً بالحديث «المرأة عورة، فإذا خرجت استشرفها الشيطان»، وغيره من الأحاديث التي يرونها مانعة من اختلاط المرأة بالرجل، ولأنهم يتصوّرون العمليّة الانتخابية تعرض المرأة للاختلاط بالرجل فلابد من أن تكون ممنوعة على المرأة.[1]

* ومن المعقول أوردوا أنه متى يثبت حق الاشتراك في الانتخابات، فإنه يثبت لها حق ترشيح نفسها لعضويّة البرلمان بمقتضى الشروط القانونيّة السائدة في برلمانات الدول الإسلاميّة القائمة حالياً، والعقل يقضي ألّا نمنع شيئاً بسبب ما يترتّب عليه من أضرار، ونسمح في الوقت نفسه بالوسائل المتّخذة طريقاً إليه، فيثبت لديهم بذلك حرمة أن تكون المرأة ناخبة.[2]

* المجيزون استدلّوا على جواز أن تكون المرأة ناخبة بأدلّة عديدة أيّد الكاتب بعضها واستبعد أن يكون بعضها الآخر مناسباً للجواز، ولكنه في خاتمة هذا البحث أجاز للمرأة أن تكون ناخبة وأضاف أدلّة أخرى تؤيّد ذلك مع بعض القيود والشروط في ممارسة هذا الحق.

أدلّة المجيزين التي لم يستبعدها أبو حجير

1 ـ الاستدلال بمبايعة الرسول (ص) للنساء تلك الواردة في سورة الممتحنة: الآية 12، إذ ذكر دلالتها على مشروعيّة مبايعة النساء

(1) المصدر نفسه، ص 449.

(2) المصدر نفسه، ص 452.

كالرجال، وأورد تفسير الشيخ محمد شلتوت للآية «وقد كانت هذه المبايعة من فروع استقلال النساء في المسؤوليّة، بايعهن على خصوص وعموم».[1]

2 ـ الآية 282 من سورة البقرة ﴿فَرَجُلٌ وَٱمْرَأَتَانِ مِمَّن تَرْضَوْنَ مِنَ ٱلشُّهَدَآءِ﴾، ووجه الدلالة فيها أنّ الانتخاب شهادة من الناخبة بصلاحيّة من انتخبته للقيام بما سيعهد إليه من وظيفة الدولة، والمرأة قد قبل القرآن الكريم شهادتها بالجملة كما في الآية.[2]

3 ـ ومن سيرة المسلمين ذكر ما نقل عن الصحابي عبد الرحمن بن عوف استشارته النساء في انتخاب الخليفة بعد وفاة الخليفة الثاني عمر بن الخطاب، وتقديم البيعة له.

وذكر أبو حجير أنه يجيز أن تكون المرأة ناخبة بشرط أن لا يلزم من ذلك قانوناً أن تكون مُنتخَبة، هذا لأنّ النيابة العامة عن الأمة في الشورى (البرلمان) هي ولاية عامة، والمرأة ممنوعة بإطلاق عن تولّي الولايات العامة.[3]

وهو أضاف إلى أدلّة المجيزين الأمور الآتية:

1 ـ من القرآن قول الله جلّ وعلا على لسان إحدى بنات شعيب: ﴿قَالَتْ إِحْدَىٰهُمَا يَٰٓأَبَتِ ٱسْتَـْٔجِرْهُ ۖ إِنَّ خَيْرَ مَنِ ٱسْتَـْٔجَرْتَ ٱلْقَوِىُّ ٱلْأَمِينُ﴾ [القصص: 26]. دلّت الآية على أهليّة المرأة في اختيار من يصلح من الرجال الأكفاء لتولي المهام العامة (الولايات العامة).

---

(1) المصدر نفسه، ص 439.
(2) المصدر نفسه، ص 440.
(3) المصدر نفسه، ص 446، 454.

2 ـ من دليل القياس بيّن أنّ الانتخاب اجتهاد لا تمنع منه الأنوثة لأنّ الفتيا تصح من المرأة.

3 ـ ردّ على القول بأنّ المرأة عاطفية وتتأثّر بالمؤثّرات الجمالية في من تختاره من المرشّحين فقال إن كانت كذلك فحيث إنّ عاطفتها لا تمنعها شرعاً من أداء الشهادة بعدالة أمام القضاء، فهي أيضاً لا تمنعها من أن تكون ناخبة.

4 ـ بيّن أنّ الأسباب التي دعت إلى التغاضي في صدر الإسلام عن أن تكون المرأة ناخبة هي:

- كون الرجال أدرى من النساء بحقيقة الرجال وكفاءتهم لكثرة اختلاطهم بهذه الوظيفة.

- جواز أن ينوب الرجل عن المرأة في التصويت لئلا يشغلها الانتخاب عن وظائفها الأصليّة.

هذه الأسباب لا وجود لها في عصرنا الحالي؛ لأنّ المرأة بحكم اشتغالها في الوظائف والمهن المختلفة أصبحت تستطيع أنّ تحكم على كفاءات الرجال ومعرفة الأصلح منهم. كذلك عمليّة الانتخاب أصبحت تُجرى في مراكز اقتراع انتخابية منظّمة وخاصة بكلّ من الرجال والنساء، وفي فترة أيام قلائل بحيث لا يأخذ إدلاء المرأة الناخبة بصوتها الانتخابي في تلك المراكز سوى دقائق معدودة لا تشغلها عن وظائفها الأصليّة كزوجة وأم.[1]

(1) المصدر نفسه، ص 454 ـ 456.

4 ـ 5 ـ 5 حكم انتخاب المرأة

اختلف المعاصرون في حكم كون المرأة عضواً في البرلمان (مجلس الشورى) على ثلاثة آراء:

الرأي الأول

ذهبت إليه مجموعة من المعاصرين فى جواز كون المرأة نائبة عن الأمة في مجلس الشورى، واستدلّت في إجازتها إلى الأدلّة الآتية:

الأدلّة من القرآن

1 ـ ليس في الإسلام نصّ يحرّم على المرأة أن تتولّى وظيفة من الوظائف، وذلك لكمالها.

2 ـ الآية الثانية عشرة من سورة الممتحنة تؤكّد مشاركة المؤمنات في الحياة العامة بمبايعة النبيّ (ص)، وهي: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَٰنٍ يَفْتَرِينَهُۥ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِى مَعْرُوفٍ ۙ فَبَايِعْهُنَّ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُنَّ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾.

وأجابهم المانعون على هذا الاستدلال بجوابهم الوارد في مبحث المرأة ووزارة التنفيذ، وهو أنّ المبايعة مبايعة النساء ليس فيها ما ينصّ على تولّيهن الولايات العامة، إن هي إلّا معاهدة على القِيَم الدينيّة.[1]

3 ـ الآية الواحدة والستون من سورة آل عمران: ﴿فَمَنْ حَآجَّكَ فِيهِ مِنۢ بَعْدِ مَا جَآءَكَ مِنَ ٱلْعِلْمِ فَقُلْ تَعَالَوْا۟ نَدْعُ أَبْنَآءَنَا وَأَبْنَآءَكُمْ وَنِسَآءَنَا وَنِسَآءَكُمْ وَأَنفُسَنَا

---

(1) المصدر نفسه، ص 313.

﴿وَأَنفُسَكُمْ ثُمَّ نَبْتَهِلْ فَنَجْعَل لَّعْنَتَ ٱللَّهِ عَلَى ٱلْكَـٰذِبِينَ﴾، في هذه الآية دلالة على مشاركة النساء للرجال في الاجتماع للأمور المهمة العامة، وأجاب الكاتب عن هذا الاستدلال بأنّ الآية جاءت في معرض التوحيد وليس في معرض التشريع.[1]

4 ـ الآية الواحدة والسبعون من سورة التوبة: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَـٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾، هذه الآية تدل على أنّ للمرأة أن تنصح الحاكم وتبدي رأيها في مايتعلّق بشؤون المجتمع العامة، فالقرآن هنا يقرر الولاية المطلقة للمرأة والرجل وأن بعضهم أولياء بعض.[2]

وأجاب المانعون بما أجابوا في مبحث المرأة ووزارة التفويض، أي أن ولاية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الآية هي ولاية الإيمان وليست الولاية السياسيّة الممنوعة على المرأة.[3]

5 ـ الآية الأولى من سورة المجادلة: ﴿قَدْ سَمِعَ ٱللَّهُ قَوْلَ ٱلَّتِى تُجَـٰدِلُكَ فِى زَوْجِهَا وَتَشْتَكِىٓ إِلَى ٱللَّهِ وَٱللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَآ إِنَّ ٱللَّهَ سَمِيعٌۢ بَصِيرٌ﴾، وهي تفيد أنّ للمرأة أن تجادل في شؤونها وتحاور في حقوقها وليست الانتخابات إلّا من هذا القبيل.

أجاب الكاتب عن هذا الاستدلال بأنّه لا يلزم من كون المرأة مجادلة ومدافعة عن حقوقها أن يكون لها حق تولّي الولايات العامة ومنها النيابة عن الأمة في البرلمان.[4]

---

(1) المصدر نفسه، ص 461.

(2) المصدر نفسه، ص 462.

(3) المصدر نفسه، ص 282.

(4) المصدر نفسه، ص 463.

6 ـ الآية الثامنة والعشرون بعد المائتين من سورة البقرة: ﴿وَٱلْمُطَلَّقَٰتُ يَتَرَبَّصْنَ بِأَنفُسِهِنَّ ثَلَٰثَةَ قُرُوٓءٍۚ وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِۚ وَبُعُولَتُهُنَّ أَحَقُّ بِرَدِّهِنَّ فِى ذَٰلِكَ إِنْ أَرَادُوٓا۟ إِصْلَٰحًاۚ وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾، فالآية تفيد مساواة المرأة بالرجل كقاعدة كليّة ناطقة إلّا في أمر واحد عبّر عنه بقوله: ﴿وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌۗ﴾ وهي درجة القوامة الأسريّة.

وهنا ذكر الباحث أنّ الآية وردت في سياق آيات الطلاق، والسياق قاصر على بيان الحقوق الزوجيّة، وليس دليلاً على منح المرأة الحقوق السياسيّة.[1]

7 ـ الآية السبعون من سورة الإسراء: ﴿وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِىٓ ءَادَمَ وَحَمَلْنَٰهُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ وَرَزَقْنَٰهُم مِّنَ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَفَضَّلْنَٰهُمْ عَلَىٰ كَثِيرٍ مِّمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلًا﴾.

فلفظ (بني آدم) في الآية يشمل النوعين الرجل والمرأة على قدم المساواة في التكريم.

وقد أجاب المانعون بأنّه ليس في هذه الآية دليل على المساواة بين الرجل والمرأة في النواحي السياسيّة، فالتكريم هنا لبني آدم بالعقل والجسم وتفضيلهم على سائر المخلوقات، وأضاف الكاتب إنّ التكريم لا ينافي حرمان المرأة من بعض الحقوق.[2]

8 ـ الآية: الأولى من سورة النساء: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ ٱتَّقُوا۟ رَبَّكُمُ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن

---

(1) المصدر نفسه، ص 465.

(2) المصدر نفسه، ص 465.

﴿نَفْسٍ وَاحِدَةٍ وَخَلَقَ مِنْهَا زَوْجَهَا وَبَثَّ مِنْهُمَا رِجَالًا كَثِيرًا وَنِسَاءً وَاتَّقُوا اللَّهَ﴾.

والآية الثالثة عشرة من سورة الحجرات: ﴿يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُم مِّن ذَكَرٍ وَأُنثَىٰ وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا ۚ إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِندَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ﴾.

الآياتان تفيدان أنّ المرأة شقيقة الرجل وأنهما من أصل واحد، وتقرّر المساواة العامة بينهما. وهنا قال أبو حجير إنّ الآيات وإن قررت المساواة العامة بين الرجل والمرأة، فهي مساواة في التكليف بين الناس، ولا يترتّب عليها تقرير المساواة المطلقة بين الرجل والمرأة في تولّي الولايات العامة.[1]

9 ـ الآيتان الثانية والثلاثون والثالثة والثلاثون من سورة النمل في شأن بلقيس ملكة سبأ: ﴿يَا أَيُّهَا الْمَلَأُ أَفْتُونِي فِي أَمْرِي مَا كُنتُ قَاطِعَةً أَمْرًا حَتَّىٰ تَشْهَدُونِ قَالُوا نَحْنُ أُولُو قُوَّةٍ وَأُولُو بَأْسٍ شَدِيدٍ وَالْأَمْرُ إِلَيْكِ فَانظُرِي مَاذَا تَأْمُرِينَ﴾، تدلّ على أنّ المرأة تستطيع أن تدبّر الملك وتحسن السياسة.[2]

وهنا أجاب المانعون بمثل جوابهم في مبحث (المرأة ورئاسة الدولة)، أي إنّ هذه الآيات ليست دليلاً على منح المرأة الحقوق السياسيّة لأنها آيات مكيّة، والقصد منها التوحيد لا التشريع، فهي تبيّن أن ملكة سبأ قد آمنت بالله وبوحدانيته؛ ولكنها لا تتعلّق بالحقوق السياسيّة، وحتى لو سُلّم بأنّه تشريع فهو تشريع مَن قَبلنا وليس لنا العمل به إلّا بدليل، ولا دليل على ذلك.[3]

---

(1) المصدر نفسه، ص 467.

(2) المصدر نفسه، ص 467.

(3) المصدر نفسه، ص 133.

الأدلّة من السنّة

1 ـ إنّ الرسول (ص) أقرّ للمرأة الحقوق السياسيّة، بأن أجاز لها الأمان في السلم والحرب، فقد قبل أمان أم هانئ لأحد الكفار يوم فتح مكة، وقَبِل إجارة ابنته زوجها أبا العاص بن الربيع.[1]

وقد ردّ المانعون على هذا الاستدلال بمثل ما ردّوا في مبحث (المرأة ووزارة التفويض) بأنّ إقرار الرسول (ص) الأمان لابنته زينب وأم هانئ لا يدلّ على جواز إسناد الولايات العامة للمرأة لأنّ أمان زينب كان لزوجها ابن العاص بن الربيع، وأمان أم هانئ كان لرجلين أو رجل من أحمائها، و هذا حرصاً على الروابط العائليّة التي لم يشأ الرسول (ص) تمزيقها لعلّ الله يهدي من استجار بهما إلى الإسلام.

وقد ذهب المالكيّة إلى أنّ أمان الأفراد وعلى الأخصّ النساء والصبيان لا ينفذ إلّا بموافقة الإمام. وما صدر عن رسول الله (ص) من إجازة جوار أم هانئ صدر بمقتضى إمامته للمسلمين ولا يعدّ تشريعاً عاماً ملزماً لكلّ زمان ومكان، وليست الإجارة من الحقوق السياسيّة.[2]

2 ـ عمل الرسول (ص) بمشورة زوجته أم سَلَمَة يوم الحديبية، وقد أنكر حال المسلمين فدخل عليها وقال: «هلك المسلمون، أمرتهم مراراً فلم يجبني أحد»، فقالت: لا تلمهم فإنهم قد دخلهم أمر

(1) المصدر نفسه، ص 468.

(2) المصدر نفسه، ص 287.

عظيم مما أدخلت على نفسك من المشقة في أمر الصلح، ولكن أخرج ولا تكلم أحداً منهم، وأنحر بدنك واحلق رأسك، فإنهم يفعلون كما فعلت. فكان الأمر كما قالت وسُمّيت بذلك مستشارة الرسول.[1]

ردّ المانعون على هذا الاستدلال بمثل ردّهم في بحث (المرأة ووزارة التنفيذ)، أي إنّ ما رُوي عن النبيّ (ص) أنه عمل بمشورة زوجته أم سَلَمَة يوم الحديبية لا دليل فيه، حيث إنّ أم سَلَمَة كانت مع النبيّ ولم تكن في مجلس اختلط فيه الرجال بالنساء، وأضاف الباحث أن مقام استشارته أم سَلَمَة كان بصفته إماماً حاكماً للمسلمين وليس رسولاً مبلّغاً شرع الله.

لذا فإنّ الاستدلال مردود، وهذه الحادثة ليست تشريعاً صادراً من الرسول (ص) يوجب فيه على الحكام الاستعانة بآراء النساء السياسيّة أو تقليدهن السلطات العامة.[2]

3 ـ الاستدلال بالأحاديث الآتية على المساواة بين الرجال والنساء، ما يعطي المرأة حقّ الاشتراك في المجالس النيابيّة. ومن هذه الأحاديث:

قول النبيّ (ص): «إنما النساء شقائق الرجال».

وقوله: «كلّكم لآدم، وآدم من تراب».

وهنا أجاب المانعون بأنّ هذه الأحاديث إنما تقرر حقيقة الأصل

(1) المصدر نفسه، ص 469.

(2) المصدر نفسه، ص 315.

الإنساني بين الناس، ولا تضع قاعدة تشريعيّة، ولا يترتّب عليها تقرير المساواة المطلقة بين المرأة والرجل في تولّي الولايات العامة.[1]

الدليل من الإجماع

وهو وقوع الإجماع بعد النبيّ (ص) على أنّ المرأة لا تتولّى شأن الخلافة العظمى، فكان إجماعاً ضمنياً ـ أي سكوتيّاً ـ على أن تتولّى المرأة ما عدا ذلك.[2] أما جواب المانعين، فهو ما سبق في مبحث (المرأة ووزارة التفويض)، أي نفي الإجماع السكوتي المذكور، إذ قام الإجماع التام والصريح قولاً وعملاً على منع المرأة من كلّ الولايات العامة عند جمهور الفقهاء.[3]

دليل القياس

قال به المجيزون: كون المرأة منتخبة لا يعدو أن تكون وكيلة عن الأشخاص الذين تمثّلهم، وحيث إنّ وكالة المرأة جائزة كما جاز نصبها وصيّة وناظرة وقف، فيجوز نيابتها على ذلك للبرلمان. كذلك حيث إنّ الشورى تتطلب العلم، وهو متوفّر في المرأة فيصحّ عليه أيضاً أن تتولّى النيابة عن الأمة.

في هذا السياق قال الباحث: إنّ قياس نيابة المرأة في البرلمان على جواز إفتائها وتوكيلها قياس باطل؛ لأنه قياس مع الفارق، فالإفتاء والتوكيل ليس فيه ولاية عامة فلم تَمنع الأنوثة من ممارسة المرأة لهما.

---

(1) المصدر نفسه، ص 470.
(2) المصدر نفسه، ص 470.
(3) المصدر نفسه، ص 290.

بينما النيابة في البرلمان ولاية عامة تَمنع الأنوثة من ممارسة المرأة لها، فلا يصحّ على هذا القياس تولّي المرأة النيابة عن الأمة في البرلمان، وكون المرأة وصيّةً ووكيلةً وناظرةَ وقفٍ لا يعدو كونه ولاية خاصة لا تمنع الأنوثة من ممارستها كالإفتاء، فلا يصحّ أن يقاس عليها نيابة المرأة في البرلمان.[1]

الدليل من المعقول

المرأة مؤهّلة للاشتراك في المجالس النيابية بمقتضى حقوقها السياسيّة والاجتماعيّة واستقلال شخصيّتها، وهنا ردّ المانعون بأنّ المرأة مؤهّلة لوظائفها الأسرية بدرجة أولى.[2]

دليل التاريخ الإسلاميّ

حيث استدل المجيزون لنيابة المرأة في البرلمان بالسوابق التاريخيّة لمشاركة المرأة في عهد الصحابة. فأجابهم المانعون بالجواب نفسه الوارد عليها في مبحث (المرأة والانتخاب) و(مبحث المرأة والقضاء) و(مبحث المرأة ورئاسة الدولة).[3]

الرأي الثاني

يمنع أن تكون المرأة نائبة عن الأمة في مجلس الشورى.

وقد استدلّ المانعون بأدلّة من الكتاب والسنّة والإجماع والقياس والمعقول والمصلحة بالاستدلالات نفسها التي وردت في المباحث

---

(1) المصدر نفسه، ص 473.

(2) المصدر نفسه، ص 474.

(3) المصدر نفسه، ص 476، 479.

السابقة وحرّمت على المرأة جميع الولايات العامة، ويردّ على نيابة المرأة عن الأمّة ما ورد على الولايات العامة في كلامهم لأنهم يرونها ولاية عامة تحرم عليها بسبب (الأنوثة). [1]

الرأي الثالث

هذا الرأي ذهب إليه الدكتور مصطفى السباعي، حيث يرى أنه ليس في الإسلام ما يمنع أن تكون المرأة مشرّعة، لأنّ التشريع يحتاج إلى العلم مع معرفة حاجات المجتمع وضروراته، وقد أعطى الإسلام حق العلم للرجل والمرأة على السواء. أما مراقبة السلطة التفيذيّة فإنها أمر بالمعروف ونهي عن المنكر، والرجل والمرأة في ذلك سواء في نظر الإسلام لقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [التوبة: 71]. وعلى هذا ليس في نصوص الإسلام ما يسلب أهليتها للعمل النيابي كتشريع ومراقبة.

لكنّ أبي حجير يرى أنّ الدكتور السباعي يتفق مع أصحاب الرأي الثاني القائلين بحرمة كون المرأة عضواً في البرلمان، حيث يقول: «إني أعلن بكلّ صراحة أن اشتغال المرأة بالسياسة يقف الإسلام منه موقف النفور إن لم يكن موقف التحريم، لا لعدم أهليّة المرأة لذلك، بل للأضرار الاجتماعيّة التي تنشأ منه، وللمخالفات الصريحة لآداب الإسلام وأخلاقه، وللجناية البالغة على سلامة الأسرة وتماسكها، وانصراف المرأة عن معالجة شؤونها بكلّ هدوء وطمأنينة». [2] وعليه، فإنّ الرأي الذي رجّحه الكاتب هو الذي يحرّم على المرأة أن تكون نائبة

---

(1) المصدر نفسه، ص 480، 496.

(2) المصدر نفسه، ص459.

عن الأمة في مجلس الشورى النيابي، واستدلّ على رجحان هذا الرأي بأدلة المانعين.[1]

من جهته، أجاب الدكتور السباعي بأنّ ما أورده للمنع لا يكفي لسبب الأضرار الاجتماعيّة التي تنشأ عن ممارسة المرأة للنيابة، ولا للمخالفات الصريحة لآداب الإسلام وأخلاقه الناشئة منها، وإنما المانع الشرعي الرئيسيّ هو كون تلك النيابة ولاية عامة لا تجوز للمرأة، لكونها تدخل في نصّ حكم الحديث: «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»، الذي يحرّم مطلقاً تولية أيّ امرأة على أيّ أمر عام من أمور ولايات المسلمين العامة حاضراً أو مستقبلاً، ومن تلك الأمور النيابة العامة في البرلمان. وبذلك يرى الباحث أنّ المرأة لا أهليّة سياسيّة كاملة لها ـ لنقصانها بالأنوثة ـ تجيز لها القيام بأمور المسلمين عامة.[2]

4 ـ 6 المرأة والتوظيف السياسيّ في وظائف الدولة الأخرى

تعريف الوظيفة السياسيّة:

«هي سلطة متقلّد الولاية العامة بمقتضى اختيار الأمة أو التعيين من وليّ الأمر تخوّل صاحبها حق التصرّف الجبريّ على الأمة أو الدولة من دون غيره بحسب اختصاصه، تحقيقاً للصالح العام المتّفق مع الشرع أو مقتضى النظر العقليّ المتّفق معه في ما لم يرد به نصّ»،[3] ويلاحظ أنّ تعريف أبو حجير للوظيفة السياسيّة هو نفسه تعريفه للسياسة والولاية العامة.

ومن الولايات السياسيّة التفيذيّة نذكر ما يلي:

---

(1) المصدر نفسه، ص 499، 505.

(2) المصدر نفسه، ص 505.

(3) المصدر نفسه، ص 507.

1 ـ الإمارة: وقد قسمها بتقسيم الماوردي إلى قسمين:

القسم الأول: الإمارة العامة وهي نوعين:

الأولى: إمارة الاستكفاء: (وهي التي تنعقد على اختيار من الإمام، وتشتمل على عمل محدود ونظر معهود، بل يفوّض إليه الخليفة إمارة بلد أو إقليم، ويوليّه على جميع أهله، ويجعل إليه النظر في المعهود من أعماله).[1] وبيّن الباحث أنّ الشروط المعتَبرة في هذه الإمارة هي عين الشروط المطلوبة في وزارة التفويض، لأنّ الفرق بينهما خصوص الولاية في هذه الإمارة وعمومها في الوزارة، وليس بين عموم الولاية وخصوصها فرق في الشروط المعتبرة فيها، وعلى هذا فإنّ شروط أمير الاستكفاء كشروط وزير التفويض والتي ذكرت سابقاً وبُين منها «شرط الذكورة».[2]

الثانية: إمارة الاستيلاء: عرض الكاتب تعريف الماوردي لها: «وهي التي تعقد عن اضطرار، فهي أن يستولي الأمير بالقوة على بلاد يقلّده الخليفة إمارتها ويفوّض إليه تدبيرها وسياستها، فيكون الأمير باستيلائه مستبداً بالسياسة والتدبير، والخليفة بإذنه منفّذاً لأحكام الدين، ليخرج من الفساد إلى الصحة، ومن الحظر إلى الإباحة».[3]

وأورد الباحث أن هذا النوع من التولية إنما هو أمر استثنائي بحت، ولا يكون إلّا في حالة تفكّك الدولة، وضعف سلطة الخليفة.[4]

---

(1) المصدر نفسه، ص 511.
(2) المصدر نفسه، ص 512.
(3) المصدر نفسه، ص 514.
(4) المصدر نفسه، ص 515.

ـ **حكم تولّي المرأة لإمارة الاستيلاء:** أمير الاستيلاء قد لا تتوافر فيه شروط أمير الاستكفاء؛ لأنه استولى على الإمارة بشوكته القاهرة فيضطرّ الخليفة تقليده عليها لعجزه عن صرفه حقناً لدماء المسلمين، ودفعاً للفتنة التي لا تطاق. فعلى هذا قد يكون المستولي امرأة لها شوكة قاهرة، ويكون تقليدها على الإمارة جائزاً للضرورة الاستثنائيّة كتقليدها على الإمامة العظمى.[1]

القسم الثاني الإمارة الخاصة:

ذكر الكاتب توضيح الإمام الماوردي للاختصاصات الوظيفيّة الدينيّة منها والسياسيّة لهذه الإمارة وهو: «أن يكون الأمير مقصور الإمارة على تدبير الجيش، وسياسة الرعيّة، وحماية البيضة، والذب عن الحريم وليس له أن يتعرّض للقضاء، والأحكام، ولجباية الخراج، والصدقات. . . فأما إقامة الحدود ونظره إلى المظالم فقد اختلف فيها. . وأما تسيير الحجيج من عمله فداخل في أحكام إمارته. . .».[2]

ـ **شروط صاحب هذه الإمارة:** يُعتبر فيه ما يُعتبر في وزير التنفيذ من شروط وزيادة شرطين عليهما هما: الإسلام والحريّة، ولا يُعتبر فيه العلم وإن وُجد فهذا زيادة في الفضل. فإذن، يُشترط في صاحب هذه الإمارة «الذكورة» كما تُشترط في وزير التنفيذ.[3]

الإمارة على الجيش: ذكر الكاتب أنه لا يجوز للمرأة أن تلي قيادة

---

(1) المصدر نفسه، ص 517.

(2) المصدر نفسه، ص 517.

(3) المصدر نفسه، ص 518.

الجيش للقتال؛ لأنّ تلك القيادة والإمرة منوطة بالرجال ابتداءً، وممنوعة على النساء بقول الرسول (ص) «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة».[1]

2 ـ الشرطة

وعرّفها الباحث بتعريف د. حسن إبراهيم حسن وهو: «الجند، الذين يعتمد عليهم الخليفة أو الوالي في استتباب الأمن، وحفظ النظام، والقبض على الجناة والمفسدين، وما إلى ذلك من الأعمال الإدارية التي تكفل سلامة الجمهور وطمأنينتهم، وقد سمّوا بذلك؛ لأنهم أشرطوا أنفسهم بعلامات خاصة يعرفون بها».[2]

ـ **شروط والي الشرطة**: بين الباحث أنّها لا بدّ وأن تكون مستمدّة من الوظائف الاختصاصيّة لهذه الولاية التفيذيّة، وقد ذكرها كالآتي:

1. أهليّة الولاية المطلَقة وتشمل أمور: الإسلام، والبلوغ والعقل ومعه الفطانة والحريّة، و«الذكورة».
2. العدالة.
3. الكفاية الجسميّة وسلامة الحواس والأعضاء.[3]

ـ **حكم تولّي المرأة ولاية الشرطة**: من شروط والي الشرطة الذكورة، لكون هذا المنصب من الولايات التفيذيّة العامة على الرعية وقد أورد له نفس الأدلّة السابقة من قوامة الرجال على النساء، والحديث «لن يفلح قوم ولّوا أمراهم امرأة»، ثم بيّن أنّ المرأة يجوز لها أن تكون

(1) المصدر نفسه، ص 522.
(2) المصدر نفسه، ص 522.
(3) المصدر نفسه، ص524.

شرطيّة في الاختصاصات التي تتناسب مع طبيعتها الجسمانيّة وقدرتها الحركيّة والذهنيّة، كأن تكون مسؤولة عن السجون النسائيّة، أو مفتّشة شرطيّة نسائيّة في الدوائر الحكوميّة والقضائيّة، وفي المطارات، وشرطيّة آداب لحبس النسوة المنحرفات.[1]

3 ـ المخابرات (الشرطة السريّة)

المخبر: من يتجسّس الأخبار محافظة على أمن الدولة.[2] وبيّن أبو حجير أنه يشترط في عناصر مخابرات الدولة ما يشترط في عناصر الشرطة.

ـ **حكم جواز أن تكون المرأة مخبرة:** أوضح الباحث أنه يجوز للمرأة أن تكون مخبرة بشرط التزامها بحشمتها في لباسها الساتر، وعدم تعريض نفسها للقتل أو الزنا، هذا لأنّ الله لا يجيز أن تكون وسيلة الشيء في الوصول إلى الغاية المباحة محرّمة في ذاتها، وذلك سدّاً لذريعة الفتنة والفساد.[3]

4 ـ السفارة

وعرّف السفير بأنّه: «هو رئيس البعثة الدبلوماسيّة من الدرجة الأولى... وهو الممثّل الدبلوماسي الأول الذي يعتمده رئيس دولته لدى رئيس الدولة المستقبلة بموجب كتاب اعتماد رسمي، بعد ترشيحه والموافقة على تعيينه، ويتولّى تمثيل دولته وحماية مصالحها ومصالح

---

(1) المصدر نفسه، ص524.
(2) المصدر نفسه، ص525.
(3) المصدر نفسه، ص525.

رعاياها، والتفاوض مع الحكومة المحليّة، وتوثيق العلاقات السياسيّة والعسكريّة والاقتصاديّة والثقافيّة بين البلدين». [1]

حكم تولّي المرأة السفارة للدولة الإسلامية:

يرى الباحث عدم جواز تقليد المرأة منصب السفير للأسباب الآتية:

1 ـ سفارة المرأة المسلمة في بلاد أجنبية ستنشأ منها أضرار اجتماعيّة ومخالفات صريحة لآداب الإسلام وأخلاقه، فمن تلك الأضرار الاجتماعيّة: إهمال الزوج والأسرة لعدم التفرّغ لهما، وأما المخالفات لآداب الإسلام وأخلاقه فمنها: الاختلاط بالرجال الأجانب، وتبادلها معهم المصافحة، والنظر.

2 ـ تُعتبر السفارة من الولايات التفيذيّة العامة للدولة الإسلاميّة في الدول المستضيفة، والتي يحرم على المرأة تقلّدها للحديث «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة».

3 ـ لأنّ النبيّ (ص) والخلفاء الراشدين ومن تبعهم من الحكام المسلمين لم يولّوا امرأة واحدة منصب السفارة. [2]

4 ـ 7 حكم تولّي المرأة الوظائف السياسيّة

هو التحريم للأدلّة نفسها التي حرّمت بسببها الولايات العامة على المرأة. [3] وقد بيّنت هذه الأدلّة في جميع مباحث رسالة أبي حجير.

---

(1) المصدر نفسه، ص525.

(2) المصدر نفسه، ص 527.

(3) المصدر نفسه، ص 530، 534.

4 ـ 8 ثمرة هذه الدراسة

1 ـ تحريم جميع المناصب السياسيّة على المرأة ماعدا ما يتناسب مع طبيعتها النسويّة من وظائف سياسيّة كأن تكون شرطيّة مختصّة بالشؤون النسائيّة، أو مخبرة سريّة من دون أن تعرّضها هذه الوظيفة لأيّ محذور شرعيّ.

2 ـ تحريم جميع الحقوق السياسيّة عليها سوى حق الانتخاب أيّ أن تنتخب ولا تكون مُنتخَبة.

ويلاحظ من عرض تفاصيل سير الدراسة اعتبارها العامل التراثي في نظرة المجتمع لوظائف المرأة أحد أبرز الأدلّةلرفض أدوارها السياسيّة في الحياة.

كذلك أتت الاستدلالات بالأدلّة الشرعيّة متفرّقة ومتكرّرة في جميع أجزاء البحث من دون أن يجمعها إطار نظريّ شامل، ولم تنبثق من جذور فلسفيّة تفسّر أدلّتها بمنطقيّة متجانسة وواضحة.

4 ـ 9 الدراسات الأخرى التي تمثّل المدرسة السلفيّة في موضوع الحقوق السياسيّة للمرأة في الإسلام

نذكر منها رسالة الماجستير التي قدّمها د. محمد طعمة سليمان القضاة، والتي طبعها في كتاب **الولاية العامة للمرأة في الفقه الإسلاميّ** سنة 1998م. وهي دراسة تسير في الاتجاه نفسه الذي سارت فيه دراسة أبي حجير، وقد توصّل الكاتب فيها بالمنهجيّة نفسها إلى عدم جواز تولّي المرأة كلّ ما يراه مندرجاً تحت عنوان الولاية العامة باستثناء ما يتناسب مع طبيعتها الأنثويّة كأن تكون شرطيّة للشؤون النسائيّة.

وهذه الدراسة، وإن فاقت ما سبقتها في استقصاء حقوق المرأة السياسيّة في شتّى الولايات العامة والوظائف العامة الأخرى، إلّا أنّها قصرت عن دراسة أبي حجير في البحث في مفردات مثل: تولّي المرأة لقضاء المظالم، وقضاء الرد، والإمارة بأنواعها كافة، ومنصب السفير، والمخابرات، وعلى كلّ حال لا تضيف هذه الدراسة أيّ إضافة على دراسة أبي حجير ولا تتميّز عنها بثمرة مختلفة.

4 ـ 10 تقييم موقف المدرسة السلفيّة من حقوق المرأة السياسيّة (متمثّلة في دراسة أبي حجير)

1 ـ اعتمدت الدراسة على الحديث المنسوب إلى الرسول (ص) «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة» كدليل أساسي ورئيس استشهد به الكاتب بشكل متكرّر في تحريم جميع المناسب السياسيّة الآتية: الرئاسة العليا للبلاد، والوزارة بكلّ أنواعها التفويضيّة والتنفيذيّة، والقضاء بأنواعه العام وقضاء المظالم وولاية الحسبة لغير شؤون النساء وولاية الرد، والترشّح للبرلمان، والإمارات العامة بنوعيها إمارة الاستكفاء وإمارة الاستيلاء، والإمارات الخاصة كإمارة الجيش، وولاية الشرطة، وولاية المخابرات والسفارة للدولة الإسلاميّة.

2 ـ جميع الأدلّة الأخرى التي وظّفها الكاتب من القرآن والحديث والإجماع والقياس والسيرة والمصلحة العامة لتحريم المشاركة السياسيّة على المرأة، جاءت في مفصّل بحثه وكتابه مستندة إلى الحديث المنسوب إلى الرسول (ص): «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة».

3 ـ عمود الأدلّة التي قدّمها الباحث وقوامها في جميع استدلالاته للتحريم الوارد في الرواية: «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»[1]، هذه الرواية جاءت في مصادر الحديث المعتبرة بألفاظ مختلفة وإن دلّت على المضمون نفسه مثل:

- «لن يفلح قوم أسندوا أمرهم إلى امرأة».[2]
- «ما أفلح قوم قيّمهم امرأة».[3]
- «لا يقدّس الله أمة قادتهم امرأة».[4]
- «لا يفلح قوم ولّيتهم امرأة».[5]

لقد ضعّف علماء مدرسة أهل البيت (ع) هذه الرواية لكونها مرسلة، أي لا سند لها يتّصل إلى الرسول (ص) أو الإمام المعصوم(ع)، ومما يزيدها ضعفاً اضطراب متنها بين سبع صيغ[6]، أما علماء السنّة فقد اتّفق جمهورهم على رواية هذا الحديث عن أبي بكرة، ولم تَرِد عن راوٍ أو صحابي غيره.

---

(1) الإمام محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، الطبعة الأولى، 1987م، دار القلم، بيروت، لبنان، المجلّد الثالث، كتاب المغاز ي، ص 136، الحديث 866.

(2) العلاّمة محمد مهدي شمس الدين، **أهليّة المرأة لتولّي السلطة**، الطبعة الأولى، 1995م، المؤسسة الدوليّة للدراسات والنشر، بيروت ـ لبنان، ص 80: (نقلاً عن مسند أحمد، ج5، ص 38).

(3) المصدر نفسه، ص80، (نقلاً عن النهاية، ج4، ص 135).

(4) المصدر نفسه، (نقلاً عن كنز العمال، ج6، كتاب الإمارة، الباب 1، ص 40، الحديث 14763).

(5) المصدر نفسه، (نقلاً عن الخلاف، ج3، ص311).

(6) المصدر نفسه، ص 81.

ففي علم الحديث يشترط في راوي الرواية لكي تُؤخذ عنه أن يتّصف بالعدالة،[1] وقد نشر د. محمد سليمان الأشقر ـ أحد خبراء الموسوعة الفقهيّة الكويتيّة سابقاً ـ في جريدة الوطن الكويتيّة الصادرة يوم السبت الموافق 29/ 5/ 2004م بحثاً ذكر فيه أن ابن أبي بكرة لا يتّصف بالعدالة حتى تعتمد روايته كدليل شرعيّ على إثبات أمر ما للأسباب الآتية التي أوضحها في البحث؛ إذ قال: «ما عرف في كتب التاريخ الإسلاميّ كما عند الطبري وابن كثير وغيرهما أنّ أبا بكرة قذف المغيرة بن شعبة بالزنا، ووصل الخبر إلى أمير المؤمنين عمر بن الخطاب، فأمر بحضور الرجلين من الكوفة إليه في المدينة فسألهما عن ذلك، وطلب عمر من أبي بكرة أن يأتي بشهوده على ما ادّعاه فلم تتمّ الشهادة التي هي كما قال الله أربعة شهود: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرْمُونَ ٱلْمُحْصَنَٰتِ ثُمَّ لَمْ يَأْتُوا۟ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَٱجْلِدُوهُمْ ثَمَٰنِينَ جَلْدَةً وَلَا تَقْبَلُوا۟ لَهُمْ شَهَٰدَةً أَبَدًا ۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْفَٰسِقُونَ﴾ [النور: 4]، فحكم على من يقذف المرأة المحصنة والرجل المحصن مثلها بثلاثة أحكام، الأول أن يجلد ثمانين جلدة، والثاني أن تسقط شهادته فلا تقبل شهادته بعد ذلك على شيء، والثالث أنه محكوم عليه بالفسق. وتمام الآية: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُوا۟ مِنۢ بَعْدِ ذَٰلِكَ وَأَصْلَحُوا۟ فَإِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾ [النور: 5].

وكذلك جلد عمر أبا بكرة ثمانين جلدة حدّ القذف بالزنا، ثم قال له تُبْ أقبلْ شهادتك، فأبى أن يتوب وأسقط عمر بعد ذلك شهادته فكان أبو بكرة بعد ذلك إذا استشهد على شيء يأبى أن يشهد ويقول

(1) العلاّمة جعفر السبحاني، **أصول الحديث وأحكامه في علم الدراية**، الطبعة الأولى، مطبعة مهر، لجنة إدارة الحوزة العلميّة، قم، إيران، 1991م، ص118.

إنّ المؤمنين أبطلوا شهادتي. وقد قال الله في آية لاحقة: ﴿لَّوْلَا جَآءُو عَلَيْهِ بِأَرْبَعَةِ شُهَدَآءَ فَإِذْ لَمْ يَأْتُوا۟ بِٱلشُّهَدَآءِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ عِندَ ٱللَّهِ هُمُ ٱلْكَٰذِبُونَ﴾ [النور: 13]، أيّ أنهم في حكم الله كاذبون لا يثبت بقولهم حق، هكذا حكم الله على من قذف محصناً وهذا منطبق على أبي بكرة فإنّ الآية تدمغه بالفسق والكذب، وهذا يقضي ردّ ما رواه عن النبيّ مما انفرد به كهذا الحديث العجيب «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة» فينبغي أن نضمّ هذا الحديث إلى الأحاديث الموضوع المكذوبة على النبي».

وعلى الرغم من السجال الشديد الذي أثاره كلام د. الأشقر في جريدة «الوطن»، إلّا أنّ المعترضين لم ينفوا هذه الأحداث بشأن أبي بكرة، ولم يقيموا دليلاً معتبراً لردّ نتائج الاستدلال العلمي للدكتور محمد الأشقر، وأمام هذه الحقائق نرى سقوط الدليل الذي اعتمدت عليه جميع حجج أبي حجير في حرمان المرأة من الأدوار السياسيّة.

4 ـ استدلّ الكاتب أبو حجير بآية القوامة: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُوا۟﴾ [النساء: 34] على تحريم تولّي المرأة الرئاسة العليا ومنصب القضاء والآية ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ﴾ [البقرة: 228] في تحريم القيادة العليا، وهو استدلال اعتمد فيه القياس على قوامة الزوج على زوجته في الآيتين، وهي قوامة يتبيّن كما في الآية الأولى أن من شروطها ليس فقط الذكورة؛ وإنما أيضاً إنفاق الزوج على زوجته بمقتضى عقد الزوجيّة. فباعتبار الشرط الثاني في الآية الأولى وهو الإنفاق هل مقتضى هذا القياس أن تجب نفقة النساء الأخريات

عليه، لتكون الولاية العامة للرجل ثابتة له عليهنّ؟!. . وهذا ما لا يمكن أن يتحقّق في الواقع، ويأباه العقل والعرف.

ولا بدّ من القول إنّ القوامة التي تتحدّث عنها الآيتان هي فقط في الحياة الزوجيّة وبمقتضى عقد الزوجيّة بينهما، ولا ينسحب هذا المعنى على الحياة العامة، ولا يصحّ الاستدلال بالآيتين على تحريم الولاية العامة على المرأة.

5 ـ أما تفسير قول الله: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْاْ مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍۚ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبُواْ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبْنَۚ﴾ [النساء: 32] بأنه تعالى ينهى النساء عن تمنّي رئاسة الدولة وما دونها من الولايات العامة؛ لأنها لا تصحّ إلّا للرجال، فهو تفسير ينقصه الدليل من مصادر التشريع القرآن والحديث ولا يمكن قبوله.

6 ـ إنّ استناد الباحث إلى الإجماع كدليل لمنع المرأة من الممارسات السياسيّة وتولّي المناصب في الدولة، عليه من المآخذ، ما يلي:

- الإجماع المعتبر عند فقهاء الشيعة، ذلك الإجماع الذي يدلّ على اشتراط الذكورة لرئاسة الدولة بنص مُتلقّى من الرسول (ص) أو الإمام المعصوم (ع)، وحيث الإمامة العظمى عندهم منعقدة بالنص بعد الرسول (ص) للأئمة الاثني عشر (ع) معياراً لم يتعرّضوا للشروط المعتبرة في رئيس الدولة ومنها الذكورة باعتبارها معياراً للتعيين والاختيار. فلا يوجد عند فقهاء الشيعة القدماء إجماع على اعتبار الذكورة في القاضي،[1] وقد بيّن

(1) العلّامة محمد مهدي شمس الدين، **أهلية المرأة لتولّي السلطة**، ص 118.

الشيخ محمد مهدي شمس الدين في كتابه **أهليّة المرأة لتولّي السلطة** أنّ استدلال أكثر فقهاء الشيعة المعاصرين بالإجماع على اعتبار الذكورة في الحاكم يتوقّف على أمرين:

[أ] ثبوت الإجماع على اشتراط الذكورة في القاضي.

[ب]ثبوت الملازمة بين القضاء ورئاسة الدولة في عصر الغيبة بحيث يكون القضاء في عصر الغيبة سلطة من السلطات الثابتة لرئيس الدولة.

ثم قرّر الشيخ شمس الدين أنّ كلا الأمرين غير ثابت لأنه لا إجماع على اشتراط الذكورة في القاضي، ولا ملازمة في عصر الغيبة بين القضاء والحاكميّة، إذ يعتبر أن سلطة القضاء في غيبة الإمام المعصوم (ع) ليست من السلطات الثابتة للحاكم ورئيس الدولة[1].

- عن الإجماع عند علماء السنّة: ذهب أكثر القدماء والمعاصرين من فقهاء السنّة إلى اشتراط الذكورة في رئيس الدولة، إلّا أنه لا يوجد إجماع فعليّ. فقد ذهب إلى جواز تولّي الإمامة العظمى الشبيبة وهم أتباع شبيب بن يزيد الشيباني وأتباعه[2]، ومن المعاصرين ظافر القاسمي فقد أيّد جواز تولّي المرأة للحكم في كتابه نظام الحكم في الشريعة والتاريخ الإسلاميّ، ود. عبد الحميد متولي، والأستاذ محمد المهدي الحجوي، والدكتور فؤاد أحمد.[3]

---

(1) العلاّمة محمد مهدي شمس الدين، **أهليّة المرأة لتولّي السلطة**، ص 118 ـ 119.

(2) مجيد محمد أبو حجير، **المرأة والحقوق السياسية في الإسلام**، ص 124.

(3) المصدر نفسه، ص 126.

وعلى اعتبار أنّ الإجماع دليل من الأدلّة على الحكم الشرعي عرّفه الدكتور محمد فوزي فيض الله «الإجماع: وهو اتفاق مجتهدي أمة محمد (ص) في عصر من العصور على حكم أمر من الأمور». [1]

والإجماع بهذا المعنى كما يظهر غير قائم في رفض رئاسة المرأة للدولة، والإجماع الذي ذكره أبو حجير في رفض تولّي المرأة الولاية العامة لا ينطبق عليه مفهوم الإجماع. وقد ردّ على من اعترض عليه قائلاً إنّه إجماع غير كامل بالقول: «إنّ الإجماع الذي قام على سند شرعيّ صحيح ـ من السنّة ـ في تحريم تولّي المرأة رئاسة الدولة هو حكم قاطع على منع المرأة من تولّي ذلك المنصب أو توليتها عليه حاضراً أو مستقبلاً». ولكن تبيّن أنّ رواية ابن أبي بكرة لا يمكن اعتبارها سنداً شرعيّاً صحيحاً لفقدانه شرط العدالة، فلا يصحّ اعتماد روايته في تصحيح إجماع.

- كذلك لا إجماع على تحريم تولّي المرأة بقيّة المناصب السياسيّة؛ إذ أورد أبو حجير في بحثه أسماء الفقهاء القدماء والمعاصرين الذين يجيزونها.

7 ـ لقد وظف أبو حجير القياس في تحريم منصب الحكم على المرأة فقال: «إنّ المرأة لما منعت من الإمامة في الصلاة لعلّة الأنوثة فمن الأولى أن تكون ممنوعة من تولّي الإمامة العظمى لنفس العلة»، بل إنه يرى علّة الأنوثة مانعة من الإمامة العظمى أشد من ظهورها في

---

(1) د. محمد فوزي فيض الله، **التعريف بالفقه الإسلامي**، الطبعة الأولى، 1998 م، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت، لبنان، ص9.

المنع من إمامة الصلاة بالمسلمين. وهذا قياس غير صحيح لأنه إذا كانت الأنوثة مانعة للمرأة من الإمامة على الصلاة بالمسلمين بدليل شرعيّ لا خلاف فيه، فإنّ مانعيّة الأنوثة من تولّي الإمامة العظمى تفتقد الدليل القطعيّ من الكاتب والسنّة، وما دامت تعارضها شواهد من الواقع ـ سنبينها لاحقاً ـ في المجتمعات الإنسانيّة التي فيها نجحت المرأة لمّا تولّت مناصب الحكم، فإنّ وحدة العلّة في القياس يمتنع الشرع والعقل عن الجزم بوجودها، ويترتّب على ذلك الحكم ببطلان هذا القياس.

8 ـ كرّر الباحث استشهاده بالآية ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ﴾ [الأحزاب: 33] لمنع المرأة من تولّي رئاسة الدولة والوزارة والقضاء وسائر الوظائف السياسيّة، بتبنّيه التفسير الذي يلزم المرأة المسلمة كما يلزم زوجات النبيّ (ص) بالاستقرار في البيوت وعدم الخروج منها إلّا لضرورة، ثم لم يرَ أي ضرورة لعمل المرأة السياسيّ، بل بمقتضى رواية ابن أبي بكرة التي اعتمدها يجزم أنّها ممارسات محرّمة.

ومن المفيد القول إنّ هذا الاستشهاد منقوض بتفسيرات أخرى لكثير من الفقهاء[1] الذين يقولون إنّ المكث في البيوت حكم يختصّ بزوجات الرسول (ص)، ولا يتعدّى إلى غيرهن، وهو التفسير الأقرب بحسب الآية السابقة من السورة نفسها ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ

(1) العلّامة محمد مهدي شمس الدين، **أهليّة المرأة لتولّي السلطة**، ص 75؛ د. هبة رؤوف، جريدة «القبس» الكويتيّة، العدد 11398، بتاريخ: 4/ 3/ 2005 م، ص 10؛ وفقهاء آخرون قد أورد أسماءهم أبو حجير في كتابه: **المرأة والحقوق السياسية في الإسلام**، ص 155 ـ 166.

﴿لَسْتُنَّ كَأَحَدٍ مِّنَ النِّسَآءِ إِنِ اتَّقَيْتُنَّ فَلَا تَخْضَعْنَ بِالْقَوْلِ فَيَطْمَعَ الَّذِى فِى قَلْبِهِۦ مَرَضٌ وَقُلْنَ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾ [الأحزاب: 32]. وفي تفسير هذه الآية قال الشيخ الدكتور يوسف القرضاوي عضو هيئة الإفتاء الشرعي في قطر وعضو مجمع الفقه الإسلاميّ التابع لرابطة العالم الإسلاميّ بمكة: «من المعلوم الذي لا ينازع فيه أحد أنّ الآية خطاب لنساء النبيّ، كما يدلّ على ذلك السياق. ونساء النبيّ لهن أحكام خاصة من حيث مضاعفة العذاب لمن تأتي بفاحشة مبيّنة، ومضاعفة الأجر لمن تعمل صالحاً، وتحريم نكاحهن بعد الرسول». (1)

9 ـ إنّ واقع المرأة المسلمة وسيرة المجتمع الإسلاميّ هذه السيرة التي يستشهد بها المانعون كدليل على تحريم المناصب السياسيّة على المرأة، هي بذاتها تشهد على خلاف ذلك، فلم تقرّ المرأة المسلمة في صدر الإسلام في بيتها بحيث لم تعتنِ بالشأن السياسيّ العام، بل كانت لها مواقف وأحداث سياسيّة فعالة قد أقرها المجتمع الإسلاميّ الأول ولم ينكرها عليها، والأمثلة والأدلّة كثيرة على الممارسات السياسيّة للمرأة المسلمة نذكر منها:

[أ] مبايعة النساء الرسول (ص) ست بيعات، أربع منها على مكارم الأخلاق وبيعتان سياسيّتان. (2)

[ب]شاركت زوجة الرسول (ص) خديجة بنت خويلد النبيّ (ص) في جهاده السياسيّ والعقائديّ ومعها نساء بني هاشم في

---

(1) جريدة «القبس» الكويتيّة، العدد 11397، بتاريخ: 3/ 3/ 2005 م، ص 12.

(2) د. محمد عبد الغفار الشريف عميد كليّة الشريعة والدراسات الإسلامية السابق في الكويت وعضو هيئة الفتوى بوزارة الأوقاف الكويتية، جريدة «الوطن» الكويتية، العدد 10464 / 4910، السنة 43، بتاريخ: 23/ 3/ 2005م، ص 55.

الحصار الاقتصادي الذي فرضه المشركون على المسلمين في شعب أبي طالب كأسلوب في محاربة الإسلام، وقد بذلت مالها ونفسها في نصر الإسلام والمسلمين.[1]

[ج] لقد قامت ابنة الرسول (ص) فاطمة الزهراء (ع) بعد وفاته بعمل سياسيّ قياديّ في المعارضة؛ إذ أجرت اتصالات مع أشخاص بارزين من المهاجرين والأنصار طلبت منهم مناصرة زوجها علي بن أبي طالب (ع) في المطالبة برئاسة الدولة بعد أبيها، وأعلنت رفضها لقيادة ورئاسة أبي بكر من دون أن ينكر المسلمون تحرّكها السياسيّ وفعلها.[2]

[د] كذلك قامت زوجة الرسول (ص) عائشة بعمل سياسيّ فعال وواسع النطاق في نقد سياسة الخليفة عثمان بن عفان فحرّضت على إدارته الناس وقيادات عامة، وكان لنشاطها السياسيّ هذا الأثر الأكبر في تسريع الثورة عليه وإعطاء القوة السياسيّة والشرعيّة للثائرين عليه، ولم ينكر عليها أحد من كبار الصحابة ولا من خاصة الناس وعامتهم تدخّلها في السياسة العليا للدولة، ثم قامت بعمل سياسيّ في التحريض ضد الإمام علي بن أبي طالب (ع) تصاعد حتى تحوّل إلى عمل عسكريّ ضخم في حرب الجمل، ولما ندمت عليه في ما بعد فإنّ ندمها لم يكن؛ لأنها قامت بعمل سياسيّ في قيادة ثورة مسلّحة ضد

---

(1) خديجة عبد الهادي المحميد، **المرأة المسلمة ومتطلّبات التنمية والبناء**، الطبعة الثانية، 2000م، المركز الإسلامي للدراسات، بيروت، لبنان، ص 100؛ العلاّمة محمد مهدي شمس الدين، **أهليّة المرأة لتولّي السلطة**، ص35.

(2) **أهلية المرأة لتولّي السلطة**، ص35.

الحاكم الشرعي؛ ولكن لأنها أخطأت تشخيص وجه المصلحة في هذا التحرك.[1]

[هـ] تذكر كتب السيرة والتاريخ أدوار سياسيّة لنساء برزن للدفاع عن الإمام علي بن أبي طالب (ع) في صراعه السياسيّ مع خصومه، من جملتهن: سودة بنت عمارة بنت الأشتر الهمدانيّة، وبكارة الهلاليّة، والزرقاء بنت عدي بن قيس الهمدانيّة، ودارميّة الحجونيّة، وغيرهن.[2]

[و] شاركت نساء بني هاشم وزينب بنت علي بن أبي طالب (ع) أخاها الحسين في جهاده العسكري والسياسيّ، وكانت معه في واقعة كربلاء بأدوار فعالة امتدت بها بعد الواقعة في جهاد سياسيّ إعلامي مناهض للسلطة الأمويّة.[3]

[ز] وقد ذكر د. يوسف القرضاوي في جريدة «القبس» الكويتية العدد 11397، بتاريخ: 3/ 3/ 2005 م، ص 12 تولية عمر بن الخطاب الشفاء بنت عبد الله العدوية على السوق تحتسب وتراقب، واعتبر هذه المهمة ضرب من الولاية العامة.

4 ـ 11 نماذج لزعامات نسائيّة ناجحة

من أهمّ الأدلّة التي اعتمدها الباحث في تحريم المناصب السياسيّة على المرأة ما ينسب للرسول (ص) من حديث: «ما رأيت ناقصات عقل

(1) المصدر نفسه، ص 3.

(2) المصدر نفسه.

(3) الشيخ عباس القمي، نفس المهموم، الطبعة الأولى، دار المحجة البيضاء، بيروت، لبنان، 1992م، ص 185، 432.

ودين أغلب لذي لب منكنّ. . أما نقصان العقل: فشهادة امرأتين تعدل شهادة رجل، فهذا نقصان العقل، وتمكث الليالي ما تصلّي، وتفطر في رمضان، فهذا نقصان الدين»[1]. إذ اعتبر الكاتب أنّ العلّة الأساسيّة في جميع أدلّته التي تسوغ تحريم جميع الأدوار السياسيّة على المرأة هي أنوثتها التي يراها تتّصف بمقتضى هذه الرواية بعيب نقصان العقل وعيب نقصان الدين.

ومن الضروري الإشارة هنا إلى أنّ الأحاديث المروية عن الرسول (ص) تحتمل صحة صدورها عنه كما تحتمل عدمه، أما القرآن فصدوره عن الله ثابت عند جميع المسلمين، فإذا خالفت أيّ رواية نصوص القرآن الكريم يحكم بعدم صحة صدورها عن الرسول (ص) وإن صحّ سندها، لأنه ما خالف كتاب الله لا يمكن القطع بصدوره عن الرسول (ص) ولا يمكن أخذه واعتماده وهذه الرواية عن الرسول (ص) تخالف القرآن والعقل والواقع.

لقد مدح القرآن عقل ملكة سبأ بلقيس وحكمتها في سورة النمل ـ الآية الرابعة والثلاثين: ﴿قَالَتْ إِنَّ ٱلْمُلُوكَ إِذَا دَخَلُوا۟ قَرْيَةً أَفْسَدُوهَا وَجَعَلُوٓا۟ أَعِزَّةَ أَهْلِهَآ أَذِلَّةً ۖ وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ﴾، وأقر الله منطقها السديد بقوله: ﴿وَكَذَٰلِكَ يَفْعَلُونَ﴾ من دون أن يعيب عليها أو على قومها كونها ملكة عليهم. وعندما كتب لها النبيّ سليمان ﴿أَلَّا تَعْلُوا۟ عَلَيَّ وَأْتُونِى مُسْلِمِينَ﴾ [النمل: 34] لم تستبد بقرار فرديّ سلطويّ مع قدرتها عليه؛ ولكن استشارت قومها في ما ينبغي أن تجيب سليمان، ولما عرضوا عليها قوّتهم وبأسهم لم تستجب لها وإنما هدتها حكمتها إلى أن تجنّبهم القتل والدمار، فحاورت النبيّ

---

(1) مجيد محمود أبو حجير، **المرأة والحقوق السياسية في الإسلام**، ص 184.

لتستنبط أهدافه هل هي دنيويّة سياديّة أم ربانيّة رساليّة، وفي النهاية أسلمت مع سليمان لله عن قناعة وتدبّر ذكي، فقادت نفسها وقومها بالعقل الراجح والسياسة الحكيمة إلى برّ الأمان وخير الدنيا والآخرة. فكيف يمتدح القرآن عقل امرأة والحديث النبويّ يذم هذا العقل؟!...

وإذا فُسّر نقصان العقل بأنّ شهادة امرأتين تعدل شهادة رجل واحد، فبماذا يفسّر عقلها في المواضع التي تعادل شهادتها شهادة الرجل كما بيّن الله في سورة النور الآيات 6، 7، 8، 9: ﴿وَٱلَّذِينَ يَرۡمُونَ أَزۡوَٰجَهُمۡ وَلَمۡ يَكُن لَّهُمۡ شُهَدَآءُ إِلَّآ أَنفُسُهُمۡ فَشَهَٰدَةُ أَحَدِهِمۡ أَرۡبَعُ شَهَٰدَٰتِۭ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ وَٱلۡخَٰمِسَةُ أَنَّ لَعۡنَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡهِ إِن كَانَ مِنَ ٱلۡكَٰذِبِينَ وَيَدۡرَؤُاْ عَنۡهَا ٱلۡعَذَابَ أَن تَشۡهَدَ أَرۡبَعَ شَهَٰدَٰتِۭ بِٱللَّهِ إِنَّهُۥ لَمِنَ ٱلۡكَٰذِبِينَ وَٱلۡخَٰمِسَةَ أَنَّ غَضَبَ ٱللَّهِ عَلَيۡهَآ إِن كَانَ مِنَ ٱلصَّٰدِقِينَ﴾. وبماذا يفسّر عقلها في المواضع التي تؤخذ شهادتها، كشهادتها في عيوب الأنثى وإثبات البكارة ومولد الجنين[1]؟ وكيف يكون عدم تمكّن المرأة من الصلاة والصوم في حال حيضها نقصاناً في الدين بينما امتناعها عن أدائها في هذه الظروف هو امتناع تعبدي طاعة لله وبأمر الله؟!... هذه المعاني لا يقبل القرآن والعقل والواقع نسبتها إلى الرسول (ص)؛ لأنها تتناقض مع كلّ منها.

وهناك نوعان من الأمثلة لزعامات نسائية معاصرة قادت شعوبها إلى التطوّر نحو الأفضل وإلى الفلاح الذي لم يستطع من سبقها من الرجال أن يحققه في بلادها:

النوع الأول: نساء لم يأتين إلى الزعامة السياسيّة العليا بطريق

---

(1) محمد فريد الصادق عمران، **الحقوق السياسية للمرأة**، دراسة مقارنة، الطبعة الأولى 1997م، جامعة القاهرة/ كليّة الحقوق، القاهرة، مصر، ص157.

الصدفة والظروف المفاجئة ولكن تدرّجن في العمل السياسيّ والمناصب السياسيّة حتى وصلن برغبة شعوبهن إلى سدّة الحكم.

والنوع الثاني: نساء عِشن الأجواء السياسيّة غير المستقرة في كنف الزوج أوالعائلة أو القبيلة ثم دفعتهن ظروف قتل الزوج أو الأب للزعامة برغبة شعبية في بلادهن.

أمثلة على النوع الأول

السيدة تاتشر: رئيسة وزراء بريطانيا السابقة حصلت على بكالوريوس الكيمياء ثم ليسانس الحقوق عام 1954 من جامعة أكسفورد بإنكلترا، وتدرّجت في دخول الحياة السياسيّة بشكل طبيعي إذ دخلت مجلس العموم البريطاني في عام 1959 عن دائرة (إلنش) بلندن. واصلت كفاحها السياسيّ وفقاً لمعايير الشرعيّة السياسيّة حتى اختيرت عام 1970 وزيرة للتعليم والعلوم في حكومة حزب المحافظين الذي نجح في الانتخابات العامة آنذاك، وفي عام 1974 حققت إنجازاً سياسيّاً لم تسبقها سيدة بريطانية إليه من قبل، حيث تمّ انتخابها في الانتخابات البرلمانية لتكون أول زعيمة لحزب المحافظين بدلاً من رئيس الوزراء إدوارد هيث.

وفي عام 1979 أصبحت السيدة تاتشر أول رئيسة وزراء لبريطانيا، وأول زعيمة سياسيّة في أوروبا بأسرها[1]. ولقد حصلت في الانتخابات الرئاسية على 200 ألف و918 صوتاً في دائرتها، في مقابل 113 ألفاً وأربعين صوتاً لمرشح حزب العمال، فأعادت بهذا النجاح السياسيّ

(1) حنفي المحلاوي، النساء ولعبة السياسة، الطبعة الأولى، 1992م، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر، ص 212 ـ 213.

المبهر الحياة لحزب المحافظين بعدما اختفى عن الساحة البريطانيّة خمس سنوات كاملة قضاها في صفوف المعارضة داخل مجلس العموم. واستطاعت تاتشر أن تحتفظ بمنصبها السياسيّ كزعيمة سياسيّة على المستويين الحزبي والجماهيري مدة أحد عشر عاماً، فكانت بذلك أول سيدة في العالم تحتفظ بمقعد رئاسة الوزراء في انتخابات حرّة ثلاث مرات متتالية أجريت في أعوام 1979، 1983، 1987. ومن نافل القول إنّ هذا الاستمرار المبدع في مجال العمل السياسيّ لم يكن نابعاً من فراغ، بل كان سببه العمل الجاد الذي أثمر تقديم العديد من الحلول المستعصية للعديد من المشاكل التي عانى منها المجتمع الإنكليزي طوال فترات الحكم السابقة.

لقد أرست السيدة تاتشر مبادئ عامة في عملها شجعت المنافسة الاقتصاديّة، وبنَت نظام الاقتصاد الحر القائم على قانون العرض والطلب، ونجحت في إخراج بلادها من الأزمات إلى بر السلامة. فهذه حرب (فوكلاند) مع الأرجنتين التي انتصرت فيها القوات البريطانية انتصاراً رفع من شعبية السيدة تاتشر عام 1983، حتى وصفها الأميركيون بأنها الرجل الوحيد في مجلس وزراء بريطانيا، ووصفها المراقبون السياسيّون بأسطورة المرأة الحديدية.[1]

السيدة أنديرا غاندي: وهي زعيمة الهند الراحلة، تلقّت تعليمها في جنيف بسويسرا، وأكملت تعليمها العالي في جامعة أكسفورد عام 1938 بإنكلترا. كافحت بجانب والدها جواهر لال نهرو من أجل استقلال الهند إلى أن انتخبت عضواً تنفيذياً في حزب المؤتمر عام 1955، وفي عام

(1) المصدر نفسه، ص 212، 225.

1956 انتخبت رئيسة للحزب في مدينة الله آباد، ثم في عام 1958 انتخبت عضواً في اللجنة المركزية للحزب لتشغل مكان والدها، وفي عام 1959 انتخبت زعيمة للحزب على مستوى الهند.

في عام 1964 اختيرت غاندي وزيرة للإذاعة والاستعلامات في وزارة شاستري الزعيم الهندي الذي خلف جواهر لال نهرو بعد رحيله، وفي عام 1966 انتخبت رئيسة لحزب المؤتمر داخل البرلمان، وأصبحت بذلك رئيسة لوزراء الهند، واستمرت كزعيمة سياسيّة لحزب المؤتمر ورئيسة لوزراء الهند أكثر من تسعة عشر عاماً غير متواصلة حيث استمرت في رئاسة الحكومة في فترة انتخابها الأولى حوالي 15 سنة، امتدت من عام 1966 إلى عام 1977، ثم ابتعدت مؤقّتاً بعد ذلك عن الزعامة السياسيّة؛ ولكنها بعد كفاح سياسيّ مرير عادت إلى رئاسة الحكومة من جديد إذ تمكّنت عام 1980 من الفوز في الانتخابات العامة.

انتهت حياة انديرا غاندي السياسيّة باغتيالها على أيدي اثنين من حرّاسها السيخ في أكتوبر 1984. ويُحسب لها أنها جمعت شمل حزبها الذي كان قد تفتت إلى بقايا وجماعات قبل أن ترأسه، وقادت مسيرة الديموقراطية السياسيّة التي عمّت آنذاك كنتيجة لكفاح أسرتها لأكثر من مائة عام في سبيل تحرير الهند، وبرعت في ميدان السياسة الدولية حيث مثلت بلادها في العديد من المؤتمرات.[1]

هذان نموذجان لزعامات سياسيّة تدرجت بنجاح من منصب إلى منصب سياسيّ آخر، وانتقلت بهذا التدرّج من القاع الذي عاشت فيه مع

(1) المصدر نفسه، ص 212، 217.

شعبها وأحبته وأحبها ووثق بإمكاناتها الفذة فأوصلها إلى القمة الرئاسية، ولم تخيّب ظنّه في النجاح في خدمته وتحقيق مصالحه من منصب القيادة العليا.

أمثلة النوع الثاني

زعامات نسائية ناجحة وصلت إلى منصب الرئاسة في العالم الثالث الآسيوي، وهي لم تتحرّك بنشاطات سياسيّة متدرّجة؛ ولكن أوصلتها ظروف القتل والعصبية القبلية إلى منصب الزعامة، ومع ذلك أنجزت خدمات ومِصالح تفوّقت فيها على من سبقها من الرجال في هذا المنصب في بلادها.

في ما يلي أمثلة على هؤلاء النسوة اللاّتي تقلّدن الزعامة وفقاً لرغبة الشعب الذي رأى فيهن تعويضاً مهماً لمواصلة القيادة السياسيّة للأب أو الزوج المقتول مواصلة تحت برنامج حزب معين:

[أ] **السيدة سيرامافو بندرانيكه،** أول زعيمة سياسيّة في العالم، وفي قارة آسيا، وأول رئيسة وزراء لدولة سريلانكا.

[ب]**السيدة بي نظير بوتو،** رئيسة وزراء باكستان السابقة وزعيمة حزب الشعب الباكستاني.

[ج] **السيدة خالدة ضياء** ، التي تزعمت الحزب الوطني البنغالي في بنغلاديش.

[د] **السيدة حسينة مجيب الرحمن،** تزعمت المعارضة السياسيّة في بنغلاديش أيضاً.

[هـ] **السيدة كورازون أكينو،** التي رأست الفلبين.

من السمات المشتركة بين هؤلاء النسوة الزعيمات أنهن:

- لم يسعينَ قط للانتقام من قتلة الزوج أو الأب، بل من الذين وقفوا ضد مسيرة الديموقراطيّة والشرعيّة السياسيّة التي حاولوا إنهاءها بالرصاص والمدافع.
- بعد نجاحهن في انتخابات الزعامة سعَين بجدٍّ للوصول بالبلاد إلى برٍّ الأمان بإنهاء حكم الفرد، وتدعيم المسيرة الديموقراطيّة بصدق بعيداً عن الزيف وأشكال الديكور الديموقراطي، واجتهدن في القضاء على الحكم العسكري.

لقد سارعت (مسز بندرانيكه) منذ أن تسلّمت منصب رئاسة الوزراء عام 1960 إلى تشكيل لجنة مشتركة من مجلس الشيوخ والنواب في عام 1961 لتعديل الدستور السيلاني وإعلان الجمهورية. وبعد نجاح (بنظير بوتو) لمنصب رئيس الوزراء في باكستان رأت أن من أهم واجباتها فور تولّيها المسؤوليّة إعادة الديموقراطيّة إلى باكستان بعد أحد عشر عاماً من الحكم العسكري الذي كبّل الحياة السياسيّة في بلادها.

أما السيدة (خالدة ضياء الدين) فقد أعلنت بعد فوزها بالزعامة السياسيّة في بنغلاديش عن عزمها على تحقيق شعارها الانتخابي (الديموقراطية والأرزّ للجميع)، وتنافست مع زعيمة المعارضة (حسينة مجيب الرحمن) على خدمة دولة يسكنها مائة وعشرة ملايين نسمة، ويعيش أكثر من 50% منهم تحت خط الفقر.

والسيدة (أكينو) التي ترأست الفلبين سعت إلى إجراء انتخابات تشريعيّة حرة وانتخابات بلديّة نزيهة بعدما أطاحت بدكتاتوريّة ماركوس، وعملت على إنعاش الاقتصاد الفلبيني حتى بلغت نسبة الزيادة فيه عام

1990 5% عن العام الذي كان خارج الحكم[1]. ولقد أقر (جايمي) كبير أساقفة مانيلا في نوفمبر عام 1987 قائلاً: «لولا أنّ الفلبين تحكمها سيدة لسقطت منذ زمن بعيد في براثن الحرب الأهليّة»[2].

إنّ هذه النماذج القديمة والمعاصرة من النساء اللواتي أنجزن زعامات سياسيّة ناجحة في بلادهن لدليل واقعي على فلاح المرأة المؤهّلة لمنصب القيادة العليا، وبرهان عملي يلغي حجة المانعين إياها من تولّي المناصب القياديّة السياسيّة.

4 ـ 12 طبيعة المرأة

لنتتبع الدراسات العلميّة التجريبية في ما تقرّره في عقل المرأة، وهل هو فعلاً ينقص عن عقل الرجل ما يبرز حرمانها من المناصب القيادية السياسيّة بكلّها أو بعضها؟...

يجري البحث والكلام في طبيعة المرأة بصورة مقارنة مع طبيعة الرجل، وما يهمنا من خلاصة الأبحاث ما يتعلّق بقدرات المرأة الإدراكيّة والعقليّة، والسلوكيّة الاجتماعيّة ذات الصلة بأدوارها الاجتماعيّة السياسيّة في المجتمع. ولعلّ ما صرحت به البحوث في هذا الصدد من نتائج هو:

- البنت أسرع من الصبي في النطق.
- المرأة ألسن من الرجل.
- متوسّط دماغ الرجل أكبر من متوسّط دماغ المرأة، مع أخذ نسبة الدماغ إلى مجموع البدن بعين الاعتبار.

---

(1) المصدر نفسه، ص 184، 187.

(2) المصدر نفسه، ص 197.

- يتفوّق الرجل على المرأة في العلوم العقليّة الجافة.
- الرجل أكثر عدواناً وصخباً، والمرأة أهدأ.
- المرأة تنفعل وتتهيّج بدرجة أكبر وأسرع من الرجل، وهي أكثر رقة منه.
- المرأة أكثر حيطة من الرجل.
- المرأة أكثر تديناً وتقيداً بالعرف من الرجل.
- الرجل أكبر قدرة على كتمان السر والأخبار المزعجة في داخله.
- إرادة النساء أضعف من إرادة الرجال.[1]

بعد استعراض أهم الفروق بين الرجل والمرأة ما يتعلّق منها بالعقل والإدراك السلوكي، نتساءل: هل هذه الفروق بأجمعها فروق فطريّة تكوينيّة؟ أم أن منها ما هو اكتسابي من محيط البيئة الاجتماعيّة؟ وهل هي فروق تحرم المرأة من مؤهّلات تتوفّر في الرجل، فلا تستطيع تقلّد مناصب اجتماعيّة وسياسيّة قيادية في المجتمع؟

تعتقد د. شكوه نوابي نجاد أنّ العلماء الذين حدّدوا الفوارق الجنسيّة بين الرجل والمرأة قد وقعت أبحاثهم بشكل طبيعيّ في شراك الانحيازيّة والاتجاهية، وأيّدت اعتقادها برأي الباحث استيفان شيلدز الذي يشاركها

(1) د. شكوه نوابي نجاد، **علم نفس المرأة**، الطبعة الأولى، ترجمة زهراء طيوري، دار الهادي، بيروت، لبنان، 2001م، ص 111، 117، ص 179؛ الشيخ جوادي آملي، **جمال المرأة وجلالها**، الطبعة الأولى، دار الهادي، بيروت، لبنان، 1994م، ص 18؛ آية الله مرتضى مطهّري، **حقوق المرأة في النظام الإسلامي**، الطبعة الأولى، مكتبة الفقيه، الكويت، 1986م، ص 189، 190.

القناعة: «كان الاعتقاد السائد لدى العلماء في هذه الأبحاث ينصّ على أنّ أعظم القوى الفكريّة في الإنسان تقع في الفص الجبهوي من المخ، ولهذا كانت الأبحاث تؤكّد أنّ الفص الجبهويّ لدى الرجال أكبر حجماً من الفص الجبهويّ لدى النساء. وبعد عدة أعوام أثبت العلماء أن أعظم القوى الفكريّة تتركّز في الفص الجداريّ لا الجبهويّ. وفجأة في غاية الدهشة توصّل الباحثون إلى هذه الحقيقة التي أكدت الأبحاث السابقة خلافها وهي أنّ الفص الجبهويّ لدى النساء أكبر حجماً مما هو عليه في الرجال. وبيّنت الأبحاث كذلك أن حجم الفص الجداريّ في دماغ النساء هو أيضاً أكبر حجماً من الفص الجداريّ في دماغ الرجال».[1]

ويرى الشيخ جوادي آملي أنّه: إن كان هناك اختلاف بين المرأة والرجل في قسم من الأجهزة المخيّة، فهذا الاختلاف ليس دليلاً على أنهما مختلفان في جميع الفضائل، كما أنه لا يصحّ أن يكون مبرّراً للإدعاء أن مقام المرأة أقل من مقام الرجل، فهو ادعاء يصعب إقامة الدليل عليه، وأيّ ادعاء بدون دليل ليس قابلاً للقبول.[2]

على هذا الأساس نقول إنّ التشابه بين الرجل والمرأة يفوق ما بينهما من اختلاف، ولكن الأبحاث والتقارير العلميّة ركّزت على دراسة الفروق الجنسيّة بين الرجل والمرأة أكثر من تطرّقها إلى حالات التشابه بينهما. ففي مجال القوى الإدراكيّة وطرق الارتباط والسلوك الشخصي والاجتماعي عرضت د. شكوه نجاد نتائج الدراسات الآتية:

(1) **علم نفس المرأة**، ص 15.

(2) **جمال المرأة وجلالها**، ص259.

يذكر هايد (1981) أنّ الإحصائيّات التي جرت لاختبار قابلية التكلّم، والقابليّات الفضائيّة والرياضيّات لدى الجنسين لم يثبت وجود أيّ اختلاف بينهما إلّا في نسبة 5% منهم كحد أقصى، أي إنّ الاختلاف بين الجنسين في هذا المجال ضئيل جداً، وهناك بعض الحالات في القدرة الإدراكية التي لم تسجل وجود أيّ فارق جنسي فيها مثل الذكاء العام، والذي يتمّ اختباره بأساليب معتبرة.

ولقد أثبتت تحقيقات موكوبي وجاكلين (1974) أنه لا يوجد اختلاف ثابت بين الرجال والنساء في أعمارهم المختلفة ضمن هذا النطاق، ويقتصر الاختلاف بينهما في مضمون ما يستدعي من الذاكرة في حالات نادرة، فكان الحكم المستخلَص من هذين التحقيقين هو أنّ الرجل والمرأة يتمتّعان بذاكرة متشابهة، وأن النساء أكثر فاعليّة من الرجل عند تذكّر الأبعاد الكلاميّة والاجتماعيّة، وفي مجال الاستدلال وحلّ المسائل أثبت كلّ من الإناث والذكور جدارة متساوية (دني ووايتلي 1984). واختلافهما في الإبداع يكون طفيفاً ومرتبطاً بالمجال المبدَع فيه، إذ تتفوّق النساء في الإبداع في المهام الكلاميّة، بينما يبدع الرجال في المهام الفضائية أكثر من النساء.[1]

وبالانتقال إلى مجال الزعامة والإدارة يُطرح السؤال: ما هو الفرق بين الإدارة النسائيّة والإدارة الرجاليّة؟

«لقد أكّدت تحقيقات أسكيلسون ومساعديه (1976) أنه لا يوجد فارق يذكر بينهما من حيث الزمان أو السرعة التي يحتاجها المدراء من

(1) **علم نفس المرأة**، ص 112 ـ 113.

كلا الجنسين لحلّ القضايا؛ ولكنهما يختلفان في نمط الأساليب المتّخذة لهداية المجموعة التابعة لهم، ويخصّص المدراء من الرجال وقتاً أكبر لترسيخ موقعهم الإداري كتسديد النصائح إلى مرؤوسيهم بينما تخصّص النساء جلّ وقتهن الإداري بهدف إعلاء روح التعاضد والمؤازرة بين أعضاء هذه المجموعة وحثهم على العمل». [1]

إذن، هناك فعلاً تشابه بين الرجل والمرأة يفوق ما بينهما من فروق إدراكية وسلوكيّة، وهذا التشابه والاختلاف مردُّه إلى حقلين رئيسيين تنبعث فيهما نشاطات المرأة والرجل، **الأول**: هو المجتمع الإنساني الكبير الذي يعيش فيه كلّ منهما، و **الثاني**: الأسرة التي أعدّت الطبيعة كلاً منهما ليكون جزءاً مكمّلاً للآخر فيها. وفي حين أنّ الأدوار الأسريّة لمجتمع صغير يتقوّم بالرجل (الزوج) والمرأة (الزوجة)، وهو مجتمع يعتمد قيامه على وجود الاختلافات البيولوجيّة والنفسيّة والسلوكيّة بينهما بشكل يحفّز ويستجيب لهدفيّة تكامل الأدوار والتحامها الإيجابي، فإنّ المجتمع الكبير يقتضي تساوي وتشابه الأدوار بين الرجل والمرأة لأنها أدوار لا تعتمد على الذكورة والأنوثة كالأدوار الأسريّة، وإنما تقتضي الكفاءة الإنسانيّة والإدراكية وهي فيهما متكافئة ومتشابهة كما أثبت الواقع والدراسات العلميّة التجريبية.

وهذا ما نطقت به الآيات من القرآن: الآية مائة وتسعة وثمانون من سورة الأعراف: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾، والآية السادسة من سورة الزمر ﴿خَلَقَكُمْ مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ ثُمَّ جَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا﴾، أيّ أنّ الله خلق الرجال والنساء من حقيقة واحدة ثم جعل من

---

(1) المصدر نفسه، ص137.

هذه الحقيقة الإنسانيّة ذكراً وأنثى. وهذا التمايز في الحقيقة البشريّة إلى ذكر وأنثى هو تمايز بيولوجيّ جسديّ، أما الروح الإنسانيّة فلا توصف بالذكورة والأنوثة، والقرآن يبيّن أنّ روح الإنسان هي التي تشكّل حقيقته لا بدنه، وإنسانيّة الإنسان تحقّقها روحه لا جسمه ولا مجموع جسمه وبدنه[1].

كذلك الأمر فإنّ العقل النظري الذي يعبر عنه بالفكر العلم ليس مذكراً ولا مؤنثاً، والعقل العملي الذي وصفُهُ المسائل الأخلاقية لا مذكر ولا مؤنث، فالروح هي صاحبة القِيَم وهي التي تستجيب لداعي الله وترجع إليه بموت البدن وفنائه، ﴿إِلَّا مَنْ أَتَى ٱللَّهَ بِقَلْبٍ سَلِيمٍ﴾ [الشعراء: 89] فالشيء الذي يرجع إلى الله منزّه عن المادة.[2]

وعلى ضوء هذه الدلائل القرآنية أورد الشيخ جوادي آملي حديث الإمام علي ابن أبي طالب (ع): «عقول النساء في جمالهن وجمال الرجال في عقولهن»، وشرح الحديث موضحاً أن عقل المرأة في حقيقته لا يختلف عن عقل الرجل، أما مظاهر الاختلاف التعبيرية للعقل التي نراها في دنيا الرجل والمرأة فهي ناشئة من أساليب التعبير الفكريّ والاجتماعيّ عن العقل لدى كلّ منهما، فالمرأة تستطيع أن تظهر عقلها وفكرها الإنساني في ظرافة العاطفة وجمال الكلام والسلوك وكيفيّة التعامل والحكاية، والرجل يمكنه إظهار فنه في فكره الإنساني وتفكيره العقلاني[3]. أي أنّ المرأة تعبّر عن عقلها بأسلوب جمالي بينما الرجل يعبر عن فنونه بأسلوب عقلي. هذا التفسير أجده يتفق مع ما أوردته د.

---

(1) الشيخ جوادي آملي، **جمال المرأة وجلالها**، ص 60.

(2) المصدر نفسه، ص 60، 62.

(3) المصدر نفسه، ص17 ـ 18.

شكوه من تحقيقات علميّة في اختلاف القيادة النسائيّة عن الرجاليّة أنه اختلاف في أسلوب وطريقة الإدارة في حين تتساوى الكفاءة الإدارية لكلّ من الرجل والمرأة.

أما عن كون المرأة عاطفيّة سريعة وشديدة الانفعال بدرجة قد تؤثّر على إداركها ومواقفها الموضوعيّة في عظيم المهام والمسؤوليّات القيادية الكبرى، فإنّ هذه الصفات قد عوّضها الله في الأنثى بخصال أخرى مثل الحيطة والحذر، والصبر، وقوة الإدراك الاجتماعي الوجداني، ونتيجة بحث علمي فلسفي قرآني ذكر العلاّمة جوادي آملي: «أحياناً يكون لدى الإنسان فكر قويّ حتى يتحرّك القلب في ظلّ الفكر، وأحياناً يتحرّك القلب، وفي ظلّ حركة القلب يحصل الفكر»[1]. وقد أثبتت تجارب الواقع كما عرضناها في القيادات الناجحة أمثال بلقيس ملكة سبأ والسيدة تاتشر وأنديرا غاندي وغيرهن، صحة هذه النتائج العلميّة في تقييم قدرات المرأة القياديّة والفكريّة والاجتماعيّة.

بعد استعراض هذه الأمور، بقي أن نذكر مشكلتين في تقييم مواهب المرأة القيادية وفروقها الجنسية عن الرجل:

المشكلة الأولى: ليس كلّ ما عُدّ من الفروق الجنسيّة بين الرجل والمرأة هي فروق طبيعيّة قد وجدت فيهما بالخلقة والتكوين، فبعضها فروق اكتسابيّة فرضت على كلّ منهما بحكم العرف والبيئة الاجتماعيّة التي يعيشان في إطارها، وهذا ما يمكن رصده بالملاحظة الدقيقة والدراسات العلميّة.

---

(1) المصدر نفسه، ص197 ـ 198.

«يقول فريق من العلماء إنّ الظروف والمؤثّرات الاجتماعيّة هي من أهم أسباب ظهور الفوارق الجنسيّة في قوة الرياضيّات، ونظراً لرغبة الأطفال في التآسي بسلوك الراشدين، وبما أن توقّعات الأبوين والمعلّمين من البنين لإحراز التقدّم في مجال الرياضيات أوسع نطاقاً في توقّعاتهم من البنات، فهذا ما يدعوهم إلى تخصيص وقت أطول لمدِّ يد العون للبنين، يمهّد لهم السبيل لاستحصال مثل هذا النتائج. وتجدر الإشارة هنا إلى أنّ البنين أكثر رغبة من البنات في ألعاب الرياضيات والألعاب الفضائية وهذا ما يثير فيهم دوافع أقوى للتعلّم بشكل أفضل وأوسع نطاقاً. . . بيد أنّ الكثير من هذه الرؤى والنظريّات قد تغيّرت في الوقت الحاضر؛ إذ نشاهد الفتيات يكشفن عن قدراتهن في مجال الرياضيات أيضاً باندفاعهن الهادف نحو الانخراط في فروع الرياضيّات والفيزياء التخصّصيّة في الجامعات، وإثبات جدارتهن الفائقة في هذا المجال إلى جانب الذكور». [1]

إلى ذلك، يؤكّد العلاّمة جوادي آملي أن كثيراً من الصفات التي وصفت بها المرأة بالدونية عن الرجل قد فرضت عليها من المجتمع بطريقة تربيته لها، كوصفها بأنها أقلّ عزماً وأقلّ ذكاء، وذكر أنّها أثبتت نبوغاً وذكاءً من حيث العقل النظريّ، وعزماً فولاذياً يتحمّل الأخطاء الجسيمة من حيث العقل العملي ما تخطّت به البارزين من الرجال، هذا عندما اختارت الدين الإسلاميّ وتحمّلت في سبيل اختيارها الحر ألوان التعذيب والقتل والهجرة عن الوطن. [2]

---

(1) د. شكوه نوابي نجاد، علم نفس المرأة، ص 117 ـ 118.

(2) العلامة جوادي آملي، جمال المرأة وجلالها، ص19 ـ 20.

المشكلة الثانية : وهي مورد خطأ الكثير من المفكّرين والباحثين الذين يفترضون مواصفات للمرأة تختلف عن مواصفات الرجل لمتطلّبات الحياة العامة في مسؤوليّاتها، كما هي المواصفات التي تقتضيها الأدوار المتكاملة في نطاق الأسرة والتي تتوزّع على الرجل والمرأة على أساس الذكورة والأنوثة. ولا شك في أنّ الخلط بين المؤسستين (الأسرة والمجتمع) في طبيعة الأدوار ومؤهّلاتها حرم المرأة المسلمة الكثير من النهوض بمسؤولياتها العامة تجاه المجتمع، وحرم المجتمع من مواهبها وكفاءاتها النوعيّة.

4 ـ 13 الاستنتاج

يستعرض هذا الفصل دراسة مجيد أبو حجير **المرأة والحقوق السياسيّة في الإسلام** كدراسة نموذجيّة في تجسيد موقف المدرسة السلفيّة من حقوق المرأة السياسيّة. وهذه الدراسة توصّلت إلى تحريم جميع الحقوق السياسيّة على المرأة ماعدا حق الانتخاب (أي أن تنتخب ولكن لا تكون مُنتخَبة)، وتحريم جميع المناصب السياسيّة عليها ماعدا ما يتناسب مع طبيعتها النسويّة من وظائف سياسيّة، كأن تكون شرطيّة مختصّة بالشؤون النسائيّة، أو مخبرة سريّة من دون أن تعرّضها هذه الوظيفة لأي محذور شرعيّ.

ولم يثبت الكاتب نصّاً قطعيّاً من الكتاب والسنّة يحرّم على المرأة فعلاً تولّي المناصب السياسيّة، وأدلته التي جمعها وأقامها لتحريم الأدوار السياسيّة عليها معتمدة على القول بأنها ناقصة عقل ودين لا تثبت بعد تبيّن بطلان هذه المقولة التي ينفيها واقع المرأة القياديّة المتميّزة، وتنفيها الأدلّة العقليّة والعلميّة.

الفصل الخامس

مدرسة الإخوان المسلمين

المقدّمة

الموقف الذي تتبنّاه مدرسة الإخوان المسلمين تجاه الحقوق السياسيّة للمرأة هو أنّ الإسلام لم يحرّم عليها الأدوار السياسيّة ما عدا تولّي رئاسة الدولة العليا. إلاّ أنّها تفهم من الإسلام تأييده للأعراف السائدة التي تكرّس دور المرأة في رعاية زوجها وأبنائها وأسرتها، وتبتعد بها عن الانشغال بالشؤون السياسيّة.

5 ـ 1 دراسة الدكتور مصطفى السباعي

لا بدّ من القول إنّ دراسة الدكتور مصطفى السباعي **المرأة بين الفقه والقانون** تعكس موقف مدرسة الإخوان المسلمين من حقوق المرأة السياسيّة، ولكن لم يعيّن الكاتب جميع مستويات المشاركة السياسيّة، إنما عنى في دراسته بالمحورين: رئاسة الدولة، والانتخاب والترشّح.

5 ـ 1 ـ 1 رئاسة الدولة

ذكر الباحث تحريم الإسلام على المرأة الولاية العامة العليا، بدليل

الحديث «ما أفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»، وأضاف لهذا الدليل الاستدلال العقليّ على إسناد الولاية العظمى للرجل من دون المرأة بأنّه لسبب ما تتطلّبه رئاسة الدولة من رباطة الجأش، وتغليب المصلحة على العاطفة، والتفرّغ التام لمعالجة قضايا الدولة، وهذا ما لا يتّفق وطبيعة المرأة ورسالتها.

أما الولاية المطلَقة فليست من وجهة نظره ممنوعة على المرأة بالإجماع، وبيّن أمثلة على الولايات غير الممنوعة هي:

[أ] أن تكون المرأة وصيّة على الصغار وناقصي الأهليّة.

[ب]أن تكون وكيلة لأية جماعة من الناس في تصريف أموالهم وإدارة مزارعهم.

[جـ]أن تكون شاهدة، والشهادة ولاية بنص الفقهاء على ذلك.

[هـ]تولّي القضاء في بعض الحالات كما أجاز ذلك أبو حنيفة، والقضاء ولاية.[1]

5 ـ 1 ـ 2 حق الانتخاب والترشّح

حصر الباحث التحريم في الولاية العظمى وما عداه من الولايات العامة والخاصة لم يحرّمها الإسلام على المرأة، لكنه لم يتناول بالبحث المفصل هذه الولايات؟

تحدث بشيء من التفصيل فقط عن «حق الترشّح» بعدما ذكر لها حق الانتخاب، وبيّن أنّ النيابة عن الأمة لا تخلو من عملين رئيسيين:

---

(1) د. مصطفى السباعي، **المرأة بين الفقه والقانون**، الطبعة السادسة، المكتب الإسلامي، بيروت، 1984م، ص 39 ـ 41.

التشريع والمراقبة. (تشريع القوانين والأنظمة، ومراقبة السلطة التنفيذيّة). أما التشريع فهو يعتمد على العلم ومعرفة حاجات المجتمع.

وأما مراقبة السلطة التفيذيّة فهي أمر بالمعروف ونهي عن المنكر. وكذلك أعطى الإسلام المرأة حقّ العلم، كما أعطاه للرجل على حد سواء، وأوجب عليها ولاية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كما أوجبها على الرجل بقوله تعالى: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾. [التوبة: 71]. وعلى هذا، فليس في نصوص الإسلام الصريحة ما يسلب المرأة أهليّتها للعمل النيابي كتشريع ومراقبة.[1]

5 ـ 1 ـ 3 موقف الكاتب من حقوق المرأة السياسيّة

1 ـ بيّن الكاتب أنّ الإسلام بالرغم من إعطائه المرأة حقوقها السياسيّة إلّا أنه لم يحبّذ لها الاشتغال بالسياسة مستدلاً على ذلك بسيرة المجتمع الإسلاميّ في صدر الإسلام وطوال التاريخ الإسلاميّ، وبتوجيه الشريعة الإسلاميّة المرأة للتفرّغ لرعاية زوجها وأبنائها وأسرتها. وباستدلاله بالسيرة الإسلاميّة عبر التاريخ ذكر أنه بالرغم من إعطاء الإسلام المرأة المسلمة حقوقاً تتساوى بها مع الرجل إلّا أنّها في صدر الإسلام لم تكن تُعنى بالشؤون السياسيّة، ودلّل على ذلك بأنّها لم تشارك في اجتماع الصحابة في سقيفة بني ساعدة إثر وفاة الرسول (ص) للتشاور في من يختارونه خليفة لهم. ولم يعلم عن الخلفاء الراشدين ـ بصورة خاصة ـ أنهم كانوا يجمعون النساء

(1) المصدر نفسه، ص 156.

لاستشارتهم في قضايا الدولة كما يفعلون مع الرجال، ولم يحدث في تاريخ الإسلام كلّه أنّ المرأة كانت إلى جانب الرجل في إدارة شؤون الدولة وسياستها وقيادة معاركها.

وقد ذكر ممارسات نسائية في صدر الإسلام؛ ولكنه لم يعتبرها سياسة وهي:

- بيعة الرسول (ص) للنساء يوم فتح مكة.
- مشاركة المسلمات للرجال في معارك الرسول (ص) بأدوارٍ كتضميد الجرحى وسقاية العطشى والقتال عند الضرورة.
- مساهمة المسلمة بالتضحية والفداء في بدء الدعوة الإسلاميّة.
- حضورها الاجتماعات العامة في حياة الرسول (ص) في المسجد في خطبة العيد ودروس وعظه.
- خروج أم المؤمنين عائشة في قيادة جيشٍ لمعركة ضد أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع).

وعلى ضوء ذلك، لم يعتبر هذه الممارسات دليلاً على اشتغال المرأة المسلمة بالسياسة في تلك العصور.

أما تولّي بعض النساء للحكم كما فعلت شجرة الدرة وغيرها، فهي حوادث فرديّة لا تصحّ دليلاً على اشتغال المرأة المسلمة بالسياسة عبر التاريخ.[1]

2 ـ دعم الباحث رأيه في رفض اشتغال المسلمات بالسياسيّة بمخزون

(1) المصدر نفسه، ص151، 153.

الأمة التراثي الرافض لممارسة المرأة الشؤون السياسيّة، مبيّناً أن نيلها حق الترشّح والانتخاب للمجالس النيابية لم يأتِ بإرادة الشعب، وإنما حصلت عليه إما في غيبة الحياة النيابية وقيام الانقلابات العسكريّة، أو بقرار الحكم الفرديّ المستبد. واستدلّ على ذلك بحصول المرأة المسلمة في سوريا على حق الانتخاب في عام 1949م في عهد حسني الزعيم إثر انقلابه المعروف. فقد صدر في عهده قانون جديد للانتخاب أعطيت المرأة بموجبه حق الانتخاب، وفرض على الأمة فرضاً. وبعد صدور هذا القانون بإرادة الحاكم الفرد رشّح عدد من النساء أنفسهن للانتخابات؛ ولكن لم تفز أيّ واحدة منهن؛ لأنّ الأمة لم تقتنع بفائدة نيابة المرأة واشتغالها بالسياسة. أما عن دخول البرلمان كنائبة في ما بعد فإنه كان مفروضاً على الشعب الذي لم يكن له رأي في اختيارهن ونيابتهن.[1]

3 ـ في ما يتعلّق بحق المرأة في الانتخاب فإنّ الباحث يراه عبارة عن عمليّة توكيل أي اختيار الناخب لوكلاء ينوبون عنه في التشريع ومراقبة الحكومة)، فعملية الانتخاب عبارة عن عمليّة توكيل، والمرأة في الإسلام ليست ممنوعة من أن توكل إنساناً يدافع عن حقوقها ويعبّر عن إرادتها كمواطنة في المجتمع.[2]

5 ـ 1 ـ 4 الخلاصة

على الرغم من أنّ الباحث لا يرى حرمة الحقوق السياسيّة على

---

(1) المصدر نفسه، ص 154 ـ 155.

(2) المصدر نفسه، ص 155.

المرأة ما عدا رئاسة الدولة العليا، فهو يدعي أنّ الإسلام يقف من اشتغال المرأة بالسياسة موقف النفور الشديد، لا لعدم أهليّتها لذلك بل للأضرار الاجتماعيّة التي تنشأ من انشغالها عن شؤونها الأسريّة، وللمخالفات الصريحة لآداب الإسلام التي تنشأ من اختلاطها بالرجال. وقد احتج لسلامة هذا الرأي (في عدم ملاءمة طبيعة المرأة للاشتغال بالسياسة) بتراجع المرأة الغربيّة عن ممارسة حقوقها السياسيّة،[1] وهو لم يختلف عن باحثي المدرستين الأخريين في أسلوب معالجة القضيّة والاستدلال عليها، إذ اعتمد طريقة المعالجات الجزئيّة المتفرّقة والتي لا تنتظم في نسق واحد، ولا تنبع من جذر أيديولوجي فلسفي واضح.

5 ـ 2 دراسة الدكتور محمد فريد الصادق سيد أحمد عمران: الحقوق السياسيّة للمرأة «دراسة مقارنة»

وهذه الدراسة تصبّ في اتجاه مدرسة الإخوان المسلمين، وتجسد تطوّر الموقف ومرونته لأتباع هذه المدرسة على مستوى الفكر والموقف العملي، وقد ترشّحت نساء من هذه المدرسة لنيابة البرلمان في مصر في الفترة الأخيرة. كذلك، فقد انتهجت هذه الدراسة أسلوب وطريقة كلّ من د. الشواربي وأبي حجير في عرض أدلّة المعارضين والمجيزين لحقوق المرأة السياسيّة ومناقشة هذه الأدلّة قبل أن يقرّر الباحث موقفه، وذلك ضمن محاور محدّدة وهي:

- تولّي المرأة المناصب السياسيّة.
- عضويّتها في المجالس النيابية.

(1) المصدر نفسه، ص 160 ـ 161.

● حقها في الانتخاب.

● المرأة والقضاء.

استعرض محمد فريد الصادق أدلّة المعارضين وكرّر الإجابة عنها بما أورده الشواربي والسباعي. وأضاف في تفنيدها إجابات ونقاطاً جديدة، وقوّى كذلك استدلالات المجيزين بتوضيح جوانب جديدة في الأدلّة، وخلص في النهاية إلى أنّ الإسلام أعطى المرأة حقوقها السياسيّة ولم يمنعها إلّا من تولّي الرئاسة العليا للبلاد. وقد تميز عن السباعي بدعوته إلى تفعيل الدور السياسي للمرأة المسلمة في المجتمع ضمن الضوابط الإسلاميّة الشرعيّة كالاحتشام في اللباس، وغضّ البصر، واجتناب الخلوة بغير المحارم من ا لرجال، والمزاحمة واجتناب مواطن الريبة.[1]

5 ـ 2 ـ 1 ما أضافه د. عمران في الردّ على أدلّة المعارضين لحقوق المرأة السياسيّة:

1 ـ تنبيهات للدكتور يوسف القرضاوي

[أ] لا يجب أن نلزم أنفسنا إلّا بالنصوص الثابتة الصريحة الملزمة، أما ما لا يثبت من النصوص كالأحاديث الضعيفة، أو ما كان محتملاً في فهمه لأكثر من وجه، وأكثر من تفسير، فإنه لا يحقّ لأحد أن يلزم الأمة بفهم من دون آخر، خصوصاً في الأمور الاجتماعيّة العامّة التي تعمّ بها البلوى وتحتاج إلى التيسير.

---

(1) د. محمد فريد الصادق سيد أحمد عمران، **الحقوق السياسية للمرأة: دراسة مقارنة**، كليّة الحقوق، جامعة القاهرة، 1997م، ص 487.

[ب]هناك أحكام وفتاوى لا نستطيع أن نفصلها عن عصرها وبيئتها، وهي قابلة للتغيير بتغيّر موجباتها. فقسم من الأحكام طبيعتها متغيّرة بتغيّر الزمان والمكان والحال والعرف.[1]

2 ـ **الحديث الذي يستدلّ به المعانون «إذا كان أمراؤكم شراركم.. وأمركم إلى نسائكم فباطن الأرض خير من ظاهرها».**

وهنا بيّن عمران أنّ هذا الحديث من الأحاديث المشكوك في صحتها، فالترمذي، وبعدما روى، ذكر أنّه غريب لا نعرفه إلّا من حديث صالح المري، وصالح في أحاديثه غرائب، فلا يجوز الإستناد إلى هذا الحديث الغريب.[2]

3 ـ **تعليقه على الحديث: «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»**

قد يكون هذا الخبر لمجرد الإخبار عن واقعة معيّنة في أمة ودولة (فارس) حيث جُعلت ميراثاً لفتاة (بوران بنت كسرى)، وهي لا تدري شيئاً، ومن أسرة مالكة لا تعرف الشورى، فقال النبيّ (ص) في ذلك كلمته الصادقة مستبعداً نجاحها في حكم قومها، وهذا لا يمنع أن تفلح امرأة حيث أخفقت (بوران) بدليل أنّ القرآن الكريم عرض قصة ملكة أخرى وهي بلقيس عرضاً يوضح مزايا هذه الملكة وعَظَمة نفسها وعقلها مما كان له الأثر الأكبر في إنقاذ قومها من هلاك مبين.

لو فرضنا أنّ الحديث يُقصد به التشريع وليس مجرّد الإخبار عن واقعة معيّنة، فإنّ الثقة من العلماء يكادون يجمعون على أنّ هذا الحديث يُقصد به الولاية العامّة على الأمة كلّها أي رئاسة الدولة،

---

(1) المصدر نفسه، ص 79.

(2) المصدر نفسه، ص 82.

وما عدا ذلك من الولايات العامّة تجوز للمرأة. فإذا تولّت بعض شؤون الحكم بمشاركة غيرها وفقاً لمبدأ الشورى والديمقراطية، فإنّ هذا الحديث لا يصدق عليها، لأنّ الحاكم سواء كان ذكراً أم أنثى لا يستطيع تملّك كلّ السلطة وإنما سيكون الأمر للشعب ونوابه، وبالتالي لا خوف من تولية المرأة الشؤون العامة، ومشاركتها في جميع الحقوق السياسيّة طالما أنّها ستمارس سلطاتها بالاشتراك مع الآخرين.[1]

4 ـ وبخصوص الحديث أنّ النساء ناقصات عقل ودين

ذكر الباحث أنه لا يصحّ فهم الحديث بصرف النظر عن ظروفه الموضوعيّة، وهو من حيث صياغة النص ـ صيغته ليست صيغة تقرير ـ قاعدة عامة أو حكم عام، وإنما هي أقرب إلى التعبير عن تعجّب رسول الله (ص) من التناقض القائم في ظاهرة تغلّب النساء ـ وفيهن ضعف ـ على الرجال ذوي الحزم، لذا قد كان الرسول (ص) بذلك يمهّد تمهيداً لطيفاً لوعظهن ألّا يستعملن قدرتهن في التأثير على الرجال إلّا في الخير والمعروف، والحديث موجّه إلى جماعة من نساء المدينة في حادثة خاصة، وأغلبهن من الأنصار اللّاتي قال فيهن عمر بن الخطاب: «فلما قدمنا على الأنصار إذا قوم تغلبهم نساؤهم فطفق نساؤنا يأخذن من أدب الأنصار»، وهذا يوضح لماذا قال الرسول (ص): «ما رأيت أذهب من لب الرجل الحازم من إحداكن»[2].

---

(1) المصدر نفسه، ص 84، 86.

(2) المصدر نفسه، ص 89.

5 ـ وفي مواجهة دليل الإجماع

ذلك الذي يستدلّ به المانعون على رفض الحقوق السياسيّة للمرأة، وقد ذكر الباحث أنّ القرارات التي صدرت بالإجماع في عصر من العصور الماضية لا يمكن اعتبارها حجة على المجتهدين في العصر الحديث، لأنه من المعلوم أنّ الفتوى تتغيّر بتغيّر الزمان والمكان والحال والعرف. كما أن عمران اختلف مع د. السباعي في نظرته إلى ممارسات للمرأة في صدر الإسلام والذي لم يعتبرها ممارسات سياسيّة، بينما هو اعتبرها ممارسات تنفي إجماع المانعين في كونها ممارسات سياسيّة للمرأة في عهد الرسول (ص) والخلفاء الراشدين مثل:

- أمان أم هانئ.
- مشورة أم سَلَمة في صلح الحديبيّة، واستشارة الخليفة عثمان بن عفان لزوجته نائلة في العديد من المسائل.
- تولية الخليفة عمر بن الخطاب للشفاء بنت عبد الله ولاية الحسبة في السوق وهي من الولايات العامة.
- خروج أم المؤمنين عائشة في حرب الجمل على أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع).
- بيعة العقبة الثانية، وقد بايعت المرأة المسلمة فيها الرسول (ص) على اعتبارين:

  الأول: كون الرسول (ص) هو المبلّغ عن الله.

  الثاني: باعتباره إماماً للمسلمين.

والذي يؤكّد وجود الاعتبار الثاني قوله تعالى: ﴿وَلَا يَعْصِينَكَ فِي مَعْرُوفٍ﴾، وقول الرسول (ص) عن طاعة الأمير: «إنما الطاعة في المعروف».

ثم احتجّ عمران بأنّ المرأة قد خرجت من بيتها فعلاً، وذهبت إلى المدرسة والجامعة، وعملت في مجالات الحياة المختلفة من دون رفض من أحد يعتدّ به، وهذا ما يعتبره الكثيرون إجماعاً على مشروعية العمل خارج البيت بشروطه.[1]

6 ـ في الرد على دليل القياس

يعتمد مانعو المرأة من حقوقها السياسيّة على القياس، وقد أشكل عليهم د. عمران بما يلي:

[أ] القياس ما هو إلّا صورة من صور الاجتهاد والفتوى التي تتغيّر بتغيّر الزمان والمكان والحال.

[ب] القياس على منع المرأة من إمامة الصلاة أو من إيقاع الطلاق قياس باطل؛ لأنّ منعها يعتبر من الأمور الدينيّة التعبديّة، أما مشاركتها في الحياة السياسيّة فهو من المسائل الدنيويّة، ونظراً لهذا الاختلاف فلا يجوز القياس، لأننا سنكون بصدد قياس مع الفارق.

[ج] وهناك رأي في الفقه الإسلاميّ ينكر حجيّة القياس استناداً لأدلّة من القرآن والسنّة.[2]

---

(1) المصدر نفسه، ص 90، 92.

(2) المصدر نفسه، ص 92 ـ 93.

7 ـ وفي مناقشة المصلحة

[أ] أوضح الباحث أنّ لكلّ عصر فقهه من المتغيّرات، فالمصلحة تتغيّر من زمان إلى زمان ومن بلد إلى بلد في الزمان نفسه والعلماء مختلفون في تقدير المصلحة واعتبارها، ويرى كثير منهم أن مشاركة المرأة في العمل السياسيّ وشؤون الحكم لا تتعارض مع المصلحة بل إنّ المصلحة الاجتماعيّة تقتضي هذه المشاركة.

[ب]من أمور التشريع ما يتعلّق بالمرأة نفسها وبالأسرة وعلاقاتها، وبعض الشؤون تكون المرأة فيها أنفذ بصراً من الرجال، مثل المرأة التي ردّت على عمر بن الخطاب في المسجد عندما أراد تحديد المهور، وكانت مناقشتها سبباً في عدوله عن إصدار قانون لتحديد المهر، وهناك قوانين أخرى كانت المرأة ورائها مثل قانون عدم تغيب الزوج في الجيش عن زوجته أكثر من ستة أشهر. إذ سأل عمر ابنته حفصة: ما أكثر ما تصبر المرأة عن زوجها؟ فقالت أربعة أشهر أو ستة أشهر، وكذلك قانونه الذي فرض به عطاء لكلّ مولود في الإسلام، بعدما كان لا يفرض إلّا لمن فطمته أمه.

فلا بدّ من إسهام المرأة في التقنين لمصلحتها ومصلحة المجتمع، فالمصلحة الاجتماعيّة والسياسيّة التي تقضي بمشاركتها قد تكون أهم وأكبر من المصلحة الفرديّة التي قد تمنع من خروجها إلى الحياة العامة.[1]

---

(1) المصدر نفسه، ص 95 ـ 96.

8 ـ رفض عمران الغلوّ في استعمال سدّ الذرائع

بيّن الكاتب أنّ الذريعة في اللغة هي الوسيلة التي يُتوصّل بها إلى الشيء، والمراد هنا ما يُتوصّل به إلى الشيء الممنوع المشتمل على مفسدة، وسدّها هو الحيلولة دونها والمنع منها. فالمانعون من مشاركة المرأة في الحياة السياسيّة من القسم الذي يرونها جائزة ولكن منعاً للمفاسد الناشئة منها بسبب الاختلاط السافر مثلاً لا يجيزونها، هؤلاء يجيبهم عمران بأنّهم قد جانبهم الصواب في موقفهم؛ لأنّ الغلوّ في سدّ الذريعة يجعل المرء يقع في المحظور، هذا لأنّ الغلوّ إما أن يكون ناتجاً من اتّباع الظن، والظن لا يغني من الحق شيئاً، وإما أن يكون ناتجاً من اتّباع الهوى، والهوى يعمي عن رؤية الحق الذي أنزله الله.

وهو يقول إنّ الإسلام لم يكن أبداً مشقّة وعسراً وحرجاً؛ ولكن سدَّ باب الاجتهاد وعدم إعمال الرأي واتّباع آفة التقليد للسابقين هو الذي أدّى إلى الغفلة عن نصوص الشريعة، وأخبار السيرة التي تقرّر أن مشاركة المرأة في الحياة الاجتماعيّة ولقاءها الرجال في رصانة واحتشام هو من هدى رسول الله (ص)، فلقد شاركت المرأة في جميع أنشطة المجتمع العامّة طوال حياة الرسول (ص).

في هذا السياق، يضع علماء الأصول شرطين أساسيين لتطبيق قاعدة سد الذرائع:

الشرط الأول: أن يكون المباح الذي يمنع سداً للذريعة مما يفضي إلى المفسدة غالباً.

الشرط الثاني : أن تكون مفسدته أرجح من مصلحته.[1]

9 ـ مناقشة الحجاب

بينما يتناول الشواربي وأبو حجير موضوع الحجاب والستر الشرعي للمرأة المسلمة على أنه موضوع واحد، فرّق عمران وميّز بين الحجاب والستر الشرعي فذكر: أنّ المعنى الأصلي للاحتجاب والذي ورد في الآية القرآنية: ﴿ٱلْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَٰعًا فَسْـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ﴾ [الأحزاب: 53]، هو منع نساء النبيّ (ص) من لقاء الرجال الأجانب من دون حجاب، والابتعاد بشخوصهن تماماً عن أبصار الرجال، أما الستر الكامل للبدن مع الوجه عند الخروج للحاجة، فهو بديل عن هذا الاحتجاب.

وبذلك بيّن عمران صورتين للاحتجاب:

ـ **صورة أصليّة داخل البيت**: وهي محادثة الأجانب من وراء ستار.

ـ **صورة فرعيّة خارج البيت**: وهي ستر الوجه مع سائر البدن.

أما الصورة التي عناها الكاتب ببحثه هي الصورة الأولى لارتباطها الوثيق بموضوع لقاء الرجال والنساء ومشاركة المرأة في الحياة الاجتماعيّة العامة، فهذه الصورة التي يتمّ فيها حجب الأشخاص، حجب النساء عن الالتقاء بالرجال، تختلف عن الصورة الثانية التي تتمّ بستر بدن المرأة من دون أن تحجبها عن الالتقاء بالرجال.

وبرهن الكاتب على أنّ الحجاب بالمعنى الأول مختصّ فقط بزوجات الرسول (ص)، وقدّم الأدلّة التي تعرض لها الباحثون

---

(1) المصدر نفسه، ص 96 ـ 98.

الآخرون، وبيّن أن اختلاط النساء بالرجال كان سائداً في أيام الرسول (ص) والخلفاء الراشدين في جو من الرصانة والاحتشام.

وقد تطبّع العرب بعادة فصل النساء عن الرجال في العصر الأموي والعصر العباسي بدرجة أكبر بتأثير الثقافة اليونانيّة والثقافة الفارسيّة، وبسبب انتشار الرق في هذا العصر وأثره على العادات الاجتماعيّة والأسريّة، إذ كان الرجل يستطيع أن يجمع لنفسه ما شاء من الجواري ما يدفع زوجته ثأراً لكرامتها إلى الفساد والرذيلة.[1]

5 ـ 2 ـ 2 ما أضافه عمران بعد عرض آراء وأدلّة المجيزين للمرأة أن تمارس حقوقها السياسيّة

بين الكاتب اعتبارهم للأصل العام ألا وهو المساواة بين المرأة والرجل إلّا ما استثنى بنص واضح وصريح من القرآن والسنّة، ودلّل على ذلك من القرآن والسنّة كما فعل الباحثون السابقون؛ ولكنه أضاف في «دليل الإجماع والتاريخ الإسلاميّ» ما يلي: عرض أربعة عشر اسماً لنساء مارسن السياسة وقمن بأعباء الحكم، وهي أسماء لمسلمات كانت منهن الملكة والأميرة والحاكمة والموجّهة القائدة. ثم بيّن أن هناك غيرهن كثيرات في كتب التاريخ الإسلاميّ،[2] وهذا خلاف ما يستدلّ به على الإجماع من عدم تولّي المرأة للسلطة ومنع ذلك في الإسلام.

أما في ما يتعلّق بإسناد البعض إلى السوابق التاريخيّة، وأنه لم يكن منها دخول للمرأة في مجالس الشورى، فقد عرض عمران إجابة د. يوسف القرضاوي بأنّ هذا ليس دليلاً شرعيّاً على المنع؛ لأنّ هذا مما

---

(1) المصدر نفسه، ص 100، 113.

(2) المصدر نفسه، ص 131 ـ 133.

يدخل في تغيّر الفتوى بتغيّر الزمان والمكان والحال.[1] وهو (عمران) يؤيّد اتجاه المجيزين للحقوق السياسيّة للمرأة، ويصفه بأنّه بعيد عن الجمود حيث يمنح المرأة كافة حقوقها السياسيّة ما عدا الخلافة (القيادة العليا)، وقد تولّى الرد على المانعين في فهمهم للأمر بالمعروف والنهي عن المنكر في الآية: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ في أنّها لا تشير إلى مباشرة المرأة السياسة، والمقصود بولاية الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ولاية الإيمان والنصرة، أي بعضهم أنصار بعض وأعوانهم، يأمرون الناس بالإيمان بالله ورسوله وبما جاء من عند الله. وقد أجاب هؤلاء الممانعين بأنّ وجوب تكفّل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يرتبط ارتباطاً وثيقاً بوجود الدولة الإسلاميّة، وهو يشكل سمة أساسيّة من سمات هذه الدولة كما تبيّن الآية الحادية والأربعون من سورة الحج ﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ ۗ﴾.

إنّ الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر قوام الدين والحياة السياسيّة وتنبثق منهما الحقوق الأخرى كافة، وإن الرجل والمرأة سواء في هذه الفريضة، والآية ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ ۚ﴾ تؤكّد حقوق المرأة السياسيّة وأحقيّتها في الولاية العامة، وتولّي المناصب السياسيّة ما عدا الخلافة.[2]

وقد أجاب عمران على الاعتراض «إذا كان للمرأة في الإسلام حق الولاية العامّة كما الرجل، فلماذا لم يسند إلى المرأة في صدر الإسلام ولاية عامة لا ولاية مستقلة؟»، أجاب بأنّ الرسول (ص) وأصحابه في

(1) المصدر نفسه، ص 137.

(2) المصدر نفسه، ص 143، 157.

عصرهم الأول كانوا يجتازون فترة انتقال، وفترة الانتقال ينبغي أن يُراعى فيها التدرّج في حكمة واعتدال، ودونما طفرة لا تؤمَن عواقبها. لذا قصرت الولاية العامّة في المجتمعات السياسيّة على الرجال، وترك للمسلمين قرآن عظيم تتّسع نصوصه لمسايرة التطوّر في العصور المتعاقبة وممارسة المساواة بين المرأة والرجل في الحقوق السياسيّة.(1)

5 ـ 3 ملاحظات في موقف الإخوان المسلمين من حقوق المرأة السياسيّة من خلال دراستي د. مصطفى السباعي ود. محمد فريد صادق

سيد أحمد عمران

1 ـ أجاز د. السباعي الأدوار السياسيّة للمرأة على أساس من الأدلّة الإسلاميّة؛ لكنه حبّذ لها الابتعاد عن مزاولتها و الاكتفاء بدورها الأسريّ، جاء هذا الخيار بالاعتماد على المزاج النفسيّ والبيئيّ والمعرفي، وهو خيار لا يصمد مع تغيّر الظروف وتحوّلات الأعراف البيئيّة، وبالفعل وجدنا هذا التغيّر في الدراسات المتأخّرة والمواقف العمليّة للإخوان المسلمين من هذه القضيّة، ففي حين كانت قراءة مواقف المرأة المسلمة في صدر الإسلام كما قدمها السباعي أنّها ليست مواقف ولا أدواراً سياسيّة كبيعة النساء في العقبة، وخروج أم المؤمنين عائشة في قيادة المعارضة العسكرية ضد الإمام علي بن أبي طالب (ع)، هذه المواقف والأدوار اعتبرها محمد فريد الصادق ممارسات سياسيّة مهمة للمرأة المسلمة. ونجدها كذلك مع بقيّة الأدوار التي أنكر أبو حجير طبيعتها السياسيّة، كأمان أم هانئ

(1) المصدر نفسه، ص 158.

ومشورة أم المؤمنين أم سَلَمَة في صلح الحديبيّة، واستشارة الخليفة عثمان بن عفان لزوجته نائلة، وتولية الخليفة عمر بن الخطاب للشفاء بنت عبد الله ولاية الحسبة في السوق، وغيرها من الممارسات التي أنكرها المعارضون على المرأة أن توصف بالسياسيّة، فهي سياسيّة بمقتضى كونها تصب في إدارة وتوجيه الشأن العام، ولكن بأدوار وآليّات العصر السياسيّة البسيطة والمباشرة في تعبيرها عن المقصد وسيرها العملي نحو الهدف.

2 ـ أما ادعاءات السباعي التي احتجّ بها للمنع من ممارسة المرأة النشاطات السياسيّة كالفساد الاجتماعي الذي ينشأ من اختلاط المرأة بالرجل، وانشغالها عن دورها الأسري يتّضح إمكانية تجاوزها بما يلي:

[أ] ذكر محمد فريد الصادق أنّ الممارسات السياسيّة للمرأة في مجالات المجتمع من الممكن أن تكيّف بالضوابط الشرعيّة وبما يتناسب وأجواء الفضيلة وأعراف المجتمع، وهو رد وجيه يصدقه واقع التجربة السياسيّة للمسلمات في الدول الإسلاميّة التي سمحت للمرأة بممارسة حقوقها السياسيّة كما في إيران والسودان.

[ب]ونرى الانشغال السياسيّ الذي يعطل دور المرأة الأسري دعوى غير واقعية وذلك لأنّ الأدوار السياسيّة لا تتصدّى لها جميع النساء، وإنما نوع خاص من النساء يتّصف بالأهليّة والكفاءة السياسيّة، ولا يعطّلهن الظرف الأسري عن هذا الدور، ولا يشغلهن هذا الدور عن مسؤوليّاتهن الأسريّة، كما هو الحال في دنيا الرجال إذ لا يتصدّى منهم للحياة السياسيّة إلّا من هو مؤهّل لها ولا تمنعه ظروفه عنها.

3 ـ الدعوى بأنّ المرأة لم تشارك في اجتماع الصحابة بعد وفاة الرسول (ص) للتشاور فيمن يختارونه خليفة لهم، ولم تكن في ما بعد إلى جانب الرجل في إدارة شؤون الدولة بشكل مباشر، هذه الدعوى أجاب عنها محمد فريد الصادق بأنّها لا تدلّ على منعها من المناصب السياسيّة، بل يعني ضرورة التدرّج في إدخال المرأة لشؤون الحياة السياسيّة، وهو استدلال صحيح لأنّ الإسلام عنى بنقل العرب من حال البداوة والجهل واضطهادهم للمرأة إلى واقع آخر معاكس بشكل متدرّج، ويؤيّد هذا الاستدلال أنّ المجتمعات تحافظ على مخزونها الاجتماعي الثقافي لمدد زمنية طويلة، ولا تستجيب لأيّ تغيّر على نحو الفجأة وإنما بتدرّج مرحليّ زمنيّ ليس بالقصير خصوصاً في التغيّرات الجذريّة العميقة التي تطاول عمق الفكر وجميع جوانب الحياة.[1]

4 ـ ما اعتبره السباعي من تولّي بعض النساء للحكم، كما فعلت شجرة الدر وغيرها، على أنّها حوادث فرديّة استثنائيّة، لا تصحّ كدليل على اشتغال المرأة المسلمة بالسياسة، نظر إليها محمد فريد الصادق نظرة أعمق وهي أن تولّي هذه النسوة المناصب السياسيّة العليا بإقرار مجتمعاتهن أو عدم رفضها يثبت كما ذكر بطلان حجيّة الإجماع على حرمة تولّي المرأة للمناصب السياسيّة.

5 ـ ذكر محمد فريد الصادق أن اعتبار المصلحة الاجتماعيّة في مشاركة المرأة في إدارة الحياة السياسيّة أغلب وأقوى من الخوف من وقوع

---

(1) العلاّمة مرتضى مطهّري، **التكامل الاجتماعي للإنسان**، الطبعة الأولى، 1994م، دار الهادي، بيروت ـ لبنان، ص 114.

أيّ مفسدة، بل إن مخاطر المفاسد تضعف بالالتزام بالضوابط الشرعيّة، وما سبق عرضه في الفصل السابق من طبيعة المرأة وتميّزها النوعيّ في أساليب القيادة يؤيّد وجهة نظره في ضرورة تحقيق المصلحة النوعية في الحياة السياسيّة بإشراك المرأة فيها.

الخلاصة

هذا الفصل يبيّن:

أ ـ تأثّر مدرسة الإخوان المسلمين بالعادات والتقاليد في تحديد موقفها من حقوق المرأة السياسيّة. فهم يعتقدون أنّ الإسلام قد منح المرأة كافة حقوقها السياسيّة ما عدا تولّي الرئاسة العليا للبلاد، ولكنهم عملياً يفضلون أن تقصر المرأة جهودها على رعاية زوجها وأطفالها وأسرتها، وأيضا يحبذون عدم مشاركتها في الشؤون السياسيّة لأنهم يرونها لا تتناسب مع طبيعة المرأة.

ب ـ موقف محمد فريد عمران يجسّد المرونة في موقف مدرسة الإخوان المسلمين من حقوق المرأة السياسيّة، فهو يؤمن بضرورة مشاركة المرأة المسلمة في الحياة السياسيّة وفق الضوابط الشرعيّة.

في إطار هذه المدرسة أيضاً جاءت الدراسات معتمدة طريقة المعالجات الجزئيّة المتفرّقة، ومن دون أن يجمعها إطار نظريّ واحد، ومن دون أن تكون نابعة من الجذور العقائديّة الإسلاميّة.

لذا ستتصدى هذه الدراسة لتحديد موقع المرأة في النظام السياسيّ الإسلاميّ بمنهجيّة تعتمد الأصول العقائديّة الإسلاميّة في إطار نظري جامع لمفردات القضيّة.

الفصل السادس

دراسة مسحيّة لآراء الفقهاء والعلماء المعاصرين في الحقوق والواجبات السياسيّة للمرأة

6 ـ 1 المقدّمة

في هذا الفصل سنستطلع آراء الفقهاء المعاصرين في تولّي المرأة للمناصب السياسيّة. وهؤلاء الفقهاء لهم تأثير كبير في ذهنية ومواقف المسلمين على اختلاف مدارسهم الفكريّة الإسلاميّة السنيّة والشيعيّة. ومن المفيد القول إنّ الارتباط الفكريّ والعمليّ بينهم وبين غيرهم من المسلمين هو ارتباط جوهري يتّصف بدرجة كبيرة من الأهميّة، إذ يتوقّف تحديد المسلم الملتزم لموقفه الذهني والعملي من أيّ قضيّة في حياته سواء كانت شخصيّة أم عامة، على فتوى الفقيه الذي يؤمن بقدرته العلميّة الفائقة في استنباط الحكم الشرعي من الكتاب والسنة، وهذه القدرة على استنباط الحكم الشرعي لا تتوفّر لعامة الناس من المسلمين لأنها تحتاج إلى تأهيل علميّ في علوم الشريعة، وتخصّص علميّ وفنيّ في الاجتهاد الذي يعني القدرة الفعليّة على استنباط الحكم الشرعي من الكتاب والسنّة وفق قواعد الاستنباط العلميّة وإدراك مجريات الواقع.

فمواقف المسلمين من قضايا الحياة لا تنفكّ عن مواقف الفقهاء

المجتهدين بل تأتي غالباع تبعاً لها، ومن هنا يتبيّن أهمية استطلاع آراء الفقهاء المعاصرين في تولّي المرأة للأدوار السياسيّة. ونحن سنقيس هذه الآراء الفقهيّة من خلال أسئلة منظّمة في استبانة تُوزّع على مجموعة من الفقهاء، مع الإشارة إلى أنّ هذا النوع من الدراسة الاستطلاعيّة لم يتمّ إجراؤه سابقاً على مستوى من الشمول والعمق الذي تنتهجه هذه الدراسة، إذ إنّها توجّه الأسئلة إلى فقهاء ينتمون إلى مدارس إسلاميّة فقهيّة مختلفة وأقطار إسلاميّة متعددة، في حين أنّ الدراسات السابقة حول الحقوق السياسيّة للمرأة قد درجت في تناولها على أنّها قضيّة نسويّة تتعلّق بجزء من المجتمع وهو المرأة.

تتوجّه هذه الدراسة في تناول القضيّة على أنّها قضيّة مجتمع وليست قضيّة امرأة، وقضيّة مجتمع ليس من خلال ظواهره السطحية وإنما من خلال جذوره العقائديّة السياسيّة ونظامه السياسيّ النابع منها.

ويُعتبر هذا الفصل شديد الأهميّة لما تحقّقه الأسئلة الاستطلاعيّة من استثارة لأذهان الفقهاء للنظر في أدوار المرأة السياسيّة كقضيّة مجتمع ونظام سياسيّ حيّ زاخر بالتغيّرات المستمرّة والتطوّرات الكبيرة والسريعة، ولما تتوقّع أن تخرج به الدراسة من آراء فقهيّة عميقة وجديدة تتحرّك في هذا الإطار الجديد لتجد الإجابات عن الأسئلة الآتية:

1 ـ هل النظرة إلى الأدوار السياسيّة للمرأة من خلال النظام الإسلاميّ السياسيّ تفرز إجابات فقهيّة مختلفة عن تلك التي تنظر إليها كجزئيّة موضوعيّة خاصة بالمرأة وبعيدة عنه؟..

2 ـ بماذا تتميّز الآراء الفقهيّة المعاصرة عن تلك القديمة في موقفها من الحقوق السياسيّة للمرأة؟

3 ـ هل لبيئة الفقيه أثر ودور في ذهنه وطريقة تفكيره وموقفه من القضيّة؟

4 ـ ما هو الرأي الفقهيّ الأقرب إلى روح وثوابت القرآن والسنّة؟

6 ـ 2 منهجيّة الفصل

تنتظم مواد هذا الفصل في إجابات الفقهاء المعاصرين، وتحليل هذه الإجابات على أسئلة محدّدة في استبانة منظّمة هيكلياً وهادفة، وتوجّه إلى فقهاء ينتمون إلى مختلف المدارس الإسلاميّة ذات التأثير الغالب في الساحة الإسلاميّة، وهي:

(أ) المدرسة الليبراليّة الإسلاميّة.

(ب) المدرسة السلفيّة الإسلاميّة.

(ج) مدرسة الإخوان المسلمين.

(د) مدرسة أهل البيت.

لقد بعثت هذه الاستبانة إلى جميع الفقهاء المؤثّرين في عموم الناس في مختلف الأقطار الإسلاميّة، وتوصّلت إليهم إما شخصيّاً في لقاء مباشر، أو عن طريق أفراد، أو عن طريق البريد الإلكتروني.

تحتوي الاستبانة على خمسة وعشرين سؤالاً تحدّد موقف الفقيه من تقلّد المرأة لمختلف المناصب السياسيّة، وكيف يتعامل مع مبادئ وثوابت النظام السياسيّ الإسلاميّ في تحديد موقفه؟ وستعرض بطريقة الجدولة لإجابات الفقهاء عن كلّ سؤال، لكي تسهل المقارنة بين هذه الإجابات، وتحديد مواضع الالتقاء ومواضع الافتراق، ومنها يتوجّه النظر إلى طبيعة ذهنيّة الفقيه وطريقة تفكيره ومدرسته الفكريّة وبيئته

وأسلوبه في التعامل مع ثوابت النظام السياسيّ الإسلاميّ في موقفه من القضيّة.

ولا بدّ من القول إنّ الهدف من هذه الطريقة في التعامل مع الاستبانة هو التعرّف على:

1 ـ هل يسلم ذهن الفقيه في استنباطه للحكم الشرعي من أثر بيئته عليه بحيث يتحدّد موقفه الفقهيّ ضمن الأدوات العلميّة بشكل موضوعيّ صرف؟ أم أن للبيئة التي يعيش فيها الفقيه أثراً عليه في تحديد موقفه العلمي من القضيّة؟

2 ـ هل الأثر البيئي إن وُجد يسهم في اختلاف الموقف بين فقيه وآخر مع العوامل الأخرى، كاختلاف مناهج المدارس الفكريّة الإسلاميّة وأدواتها العلميّة؟

3 ـ هل تغيّر الظروف الاجتماعيّة في بيئة الفقيه يغيّر من طريقة تفكيره وموقفه من القضيّة؟

4 ـ وحيث إنّ أسئلة الاستبانة نابعة من مبادئ النظام السياسيّ الإسلاميّ، والتعامل مع القضيّة كقضيّة مجتمع مدنيّ وليست جزئيّة نسويّة، فإنّ هذه الأسئلة توجه إلى الفقهاء مجذّرة ومؤطرة بإطار اجتماعي لأول مرة. فهي تتعرّف على مدى أصالة ومرونة ذهنيّة الفقيه في التعامل مع الثوابت والمتغيّرات في آن واحد، وتحثّه على التعامل مع البعدين لكشف الموقف الفقهيّ من تولّي المرأة المناصب السياسيّة الذي هو الأقرب إلى حقائق القرآن والسنّة والمصالح الإنسانيّة الحياتيّة في تطوّراتها ومستجدّاتها المستمرة.

إذن، إنّ هدف الأطروحة ككلّ استثارة ذهن الفقيه لينفتح على ثوابت النظام الإسلاميّ السياسيّ، وواقع المرأة كما ينبغي أن يكون في فعاليّة أدوارها السياسيّة في المجتمع الإنساني، وليسهم في تحديد الموقف العلميّ الشرعيّ الواضح والأقرب إلى روح القرآن والسنّة بعيداً عن سلبيّات التأثيرات البيئيّة ونمط التفكير التجزيئيّ للقضيّة.

6 ـ 3 عيّنة الدراسة

أرسلت الاستبانة إلى عدد كبير من الفقهاء والعلماء المؤثّرين مع رسالة تبيّن هدفها العلمي الصرف، وتطلب من كلّ فقيه وعالم التعاون والاهتمام بالإجابة عنها، ولقد استغرقت عمليّة التواصل مع الفقهاء في شتّى الأقطار الإسلاميّة وبمختلف الوسائل الممكنة مدة عام ونصف العام واجهت فيها الامتناع عن الإجابة إما بالتجاهل التام أو التهرب بالمماطلة، والبعض قدّم الاعتذار ولكن بعد مدة زمنيّة طويلة، والبعض الآخر أجاب عن بعض الأسئلة فقط وبدون الالتزام بمنهجيّة الاستبانة ما اضطرنا إلى مراجعتها لمرات عديدة، ولمدة وصلت إلى ما يقارب العام لاستكمال الناقص من الإجابات وضبطها وفق نسق الاستبانه، ومع ذلك ظلّت بعض الأسئلة في بعض الاستبانات من دون جواب.

وممّا لا شكّ فيه أن موضوع تقلّد المرأة للمناصب السياسيّة يثير الحساسيّة النفسيّة والاجتماعيّة عند الكثيرين في المجتمعات الإسلاميّة سواء الفقهاء أم عامة الناس فيتجنّبون الخوض فيه، حتى لو كانوا من المؤيّدين له وذلك لأنه يثير مواجهات كلاميّة واجتماعيّة.

الجدول (1.6) يبيّن أسماء الفقهاء والعلماء الذين أجابوا عن الإستبانة

اسم الفقيه	الوظيفة أو المركز	البلد	طريقة إيصال استبانة الدراسة	نوع الاستجابة
1) الشيخ الدكتور محمد عبد الغفار الشريف	العميد السابق لكليّة الشريعة والدراسات الإسلاميّة والأمين العام الحالي للأمانة العامة للأوقاف في دولة الكويت	الكويت	يدوياً عن طريق أفراد	أجاب عن جميع أسئلة الاستبانه
2) الشيخ الدكتور عجيل جاسم النشمي	عميد كليّة الشريعة والدراسات الإسلاميّة الأسبق ـ جامعة الكويت وعضو في إدارة الإفتاء ـ وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة في الكويت	الكويت	يدوياً عن طريق أفراد	لم يجب عن السؤالين الثالث والرابع وأجاب عن بقية الأسئلة
3) الشيخ الدكتور عبد الهادي الفضلي	أحد فقهاء الشيعة المؤثّرين	السعوديّة	بالبريد الإلكتروني ويدوياً عن طريق أفراد	أجاب عن جميع الأسئلة ما عدا السؤال العشرين لم يجب عنه
4) الشيخ الدكتور فالح بن محمد فالح الصغير	عميد كليّة أصول الدين بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلاميّة ـ الرياض سابقا،ً والأستاذ بها حالياً، وهو من علماء المدرسة السلفيّة الناشطين	السعوديّة	بالبريد الإلكتروني	أجاب عن جميع الأسئلة ما عدا السؤال الثامن عشر لم يجب عنه

5) الشيخ الدكتور عوض بن محمد القرني	أستاذ أصول الفقه في جامعة الإمام ـ سابقاً ـ، ومن علماء المدرسة السلفيّة النشطين	السعوديّة	بالبريد الإلكتروني	أجاب عن جميع الأسئلة ما عدا السؤالين الرابع عشر والسادس عشر أجاب عن أجزاء فقط في كلّ منهما
6) الشيخ محمد اسحاق الفياض	من أكابر فقهاء الشيعة في النجف ـ العراق	أفغانستان	بالبريد الإلكتروني ويدوياً عن طريق أفراد، ثم بلقائي مباشرة به	أجاب عن جميع الأسئلة
7) السيد محمد حسين فضل الله	أحد مراجع الشيعة المؤثّرين في لبنان	لبنان	بالبريد الإلكتروني ويدويّاً عن طريق أفراد	أجاب عن جميع الأسئلة ما عدا السؤالين الخامس عشر والسادس عشر أجاب عن أجزاء فقط في كل منهما
8) الأستاذ الدكتور أحمد الحجي الكردي	خبير في الموسوعة الفقهيّة، وعضو هيئة الإفتاء في دولة الكويت	سوريا ـ حلب	بالبريد الإلكتروني والاتصال الهاتفي المباشر	أجاب عن جميع الأسئلة
9) الأستاذ الدكتور محمد الزحيلي	عميد كليّة الشريعة والدراسات الإسلاميّة في جامعة الشارقة	سوريا	بالبريد الإلكتروني	أجاب عن جميع الأسئلة ما عدا السؤالين الثالث والسادس عشر أجاب عن أجزاء فقط في كل منهما

10) الشيخ لطف الله الصافي الكلبايكاني	من مراجع الشيعة البارزين في الحوزة العلميّة في قم ـ إيران	إيران ـ قم	بالبريد الإلكتروني ويدوياً عن طريق أفراد	أجاب عن جميع الأسئلة
11) الشيخ محمد مهدي الآصفي	من فقهاء الشيعة الناشطين اجتماعيا وفكريا	إيران	بالبريد الإلكتروني ويدويا عن طريق أفرادثم بلقائي مباشرة به	أجاب عن جميع الأسئلة
12) الشيخ حسين المنتظري	من مراجع الشيعة وكان نائباً لقائد الثورة الإسلاميّة في إيران الإمام الخميني	إيران	بالبريد الإلكتروني ويدوياً عن طريق أفراد	أجاب عن جميع الأسئلة

الجدول (2.6) يبيّن معلومات حول الفقهاء والعلماء
الذين وجُهّت إليهم الاستبانه ولم يجيبوا عنها

البلد	العدد
البحرين	1
جمهوريّة مصر العربية	8
جمهورية إيران الإسلاميّة	15
العراق	5
الأردن	2
الكويت	5
لبنان	1
المغرب	1
فلسطين	1
قطر	1
المملكة العربية السعوديّة	10
السودان	3
سوريا	8
تايلند	1
اليمن	1
المجموع الكلّي	**63**

6 ـ 4 استبانة الدراسة

تحوي استبانة الدراسة خمسة وعشرين سؤالاً نظّمت بحيث تحدّد

موقف العالم والفقيه من أدوار المرأة السياسيّة في المجتمع الإسلاميّ من خلال مبادئ وثوابت النظام السياسيّ الإسلاميّ بالشكل التالي:

السؤال الأول:

مسؤوليّة الحكومة في الدولة الإسلاميّة مسؤوليّة «تنفيذية» للدستور الإلهي، إذ هذه تقوم الدولة على مبدأ «الحاكميّة لله وحده بلا شريك»، فليس لأيّ فرد أو جماعة أو سلطة نصيب من الحاكميّة، والمشرع هو الله سبحانه، فلا يملك أيّ أحد أن يشرّع أو يغيّر مما شرّعه الله للبشريّة، والحاكميّة التي تمارسها الأمة في المجتمع هي خلافة بمعنى النيابة عن الله سبحانه وتعالى إذ هو مصدر السلطات.

وحيث إنّ المرأة جزء من الأمة: (التي لا تملك أيّ سلطه ولا حاكميّة ولا صلاحية للتشريع؛ إذ إنّها لله وحده)، وعلى المستوى التنفيذي هي كالرجل مستخلفة على رعاية الأمانة الإلهيّة في تطبيق شرع الله وفق حدوده التي قرّرها الشارع جل وعلا جملة وتفصيلا، في ضوء ذلك تطرح الأسئلة الآتية:

* هل يجوز للمرأة أن تتقلّد المناصب الآتية في الدولة الإسلاميّة؟

1) الرئاسة العليا للبلاد.

2) رئاسة الوزراء.

3) الوزارة بأنواعها: التفويضيّة، التنفيذيّة، والاستشاريّة.

4) إمارة الاستكفاء.

5) إمارة الاستيلاء.

6) قيادة الجيوش بأنواعها:

● الإمارة على الجهاد ضد المشركين.

● قيادة حروب المصالح مثل: قتال أهل الردّة، وأهل البَغْي من المسلمين المخالفين، والمحاربين وقطاع الطرق.

7) ولاية الشرطة.

8) ولاية الاستخبارات «الشرطة السريّة».

9) القضاء بأقسامه: القضاء العام، قضاء المظالم، قضاء الرد، ولاية الحسبة، قضاء الأحداث، قضاء النساء.

10) رئاسة القضاء.

11) الترشّح للبرلمان وسائر المجالس النيابيّة.

12) الانتخاب للبرلمان وسائر المجالس النيابية.

13) السفارة عن البلاد في الخارج.

14) أن تكون شرطيّة.

15) أن تكون مخبرة.

السؤال الثاني:

هل تعتبر المناصب الخمسة الأخيرة: الترشّح والانتخاب للبرلمان، السفارة عن البلاد في الخارج، منصب الشرطية، ووظيفة المخبرة من الولاية العامة؟

السؤال الثالث:

يشترط لتقلّد الولاية العامة:

● العلم بالشريعة الإسلاميّة.

- العدالة.

- الكفاءة والخبرة النوعية بحسب الولاية.

وهذه شروط بالإمكان توافرها في المرأة كما الرجل. هل إذا توفرت في المرأة المسلمة تستطيع بها أن تتقلّد المناصب الخمسة عشر المذكورة في السؤال الأول أو بعضها، أم يشترط بالإضافة إليها توفّر شرط الذكورة فيحرم على المرأة تقلّدها في الدولة الإسلاميّة؟ ولماذا؟ نرجو توضيح ذلك بالأدلّة الشرعيّة.

السؤال الرابع:

﴿ٱلَّذِينَ إِن مَّكَّنَّـٰهُمْ فِى ٱلْأَرْضِ أَقَامُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَءَاتَوُا۟ ٱلزَّكَوٰةَ وَأَمَرُوا۟ بِٱلْمَعْرُوفِ وَنَهَوْا۟ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [الحج: 41].

هذه الآية تعبّر عن وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الاجتماعيّة. وهي تتحدّث عن السلطة التنفيذيّة، ووصف المؤمنين فيها بالذين تمكّنوا من السلطة هو وصف للجهاز الحاكم والسلطة التنفيذيّة.

وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الاجتماعيّة تحتاج إلى القدرة والسلطة: كجمع الصدقات والموارد المالية، وتقسيم المال بين المسلمين بعدالة، وهي أمور تدخل في التنظيم الاقتصادي على المستوى العام للمجتمع.

(أ) هل الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر كفريضة اجتماعيّة تقتصر على الرجل أم المرأة أيضاً معنية بها في خطاب الآيات القرآنية والأحاديث الشريفة؟ وما الدليل على ذلك؟

وإذا كان الجواب أنّها معنيّة بذلك:

(ب) هل يترتّب عليه جواز تولّيها المناصب الخمسة عشر في السؤال الأول، أم يجوز لها فقط أن تتولّى بعضها، وما هي مع توضيح الأدلّة؟

السؤال الخامس:

من مبادئ وقيم المذهب السياسيّ الإسلاميّ: «السيادة للأمة في الحكم الإسلاميّ»

ويتفرّع من هذا المبدأ:

(أ) مسؤوليّة المجتمع في ضرورة تشكيل الدولة وانتخاب الحاكم.

(ب) تمكين الحاكم وجهاز الدولة من تنفيذ الشريعة الإلهيّة.

(ج) إقامة المجتمع المدنيّ بكلّ مرافقه وأبعاده.

(د) تقديم المشورة والخبرة العلميّة والعمليّة من خلال:

- أفراد الأمة ذوي الكفاءة.
- وعبر أجهزة الشورى وتشكيلاتها المختلفة.

تأسيساً على هذا المبدأ نورد الأسئلة الآتية:

1) ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى الْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِالْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنكَرِ وَأُولَٰئِكَ هُمُ الْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران: 104]، الآية القرآنية تعبّر عن فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الاجتماعيّة، والتي ينبغي أن تقوم بها الأمة الإسلاميّة التي هي مصدر السيادة في الحكومة الإسلاميّة. كيف تعرّفون الأمة؟

2) وهل تصدّي الأمة لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر

الاجتماعيّة ـ تلك الفريضة الكفائية ـ يستوجب استبعاد العناصر الأنثوية من المجموعة المتصدّية حتى لو كان هؤلاء النسوة ممن يملكن العلم والعدالة والكفاءة الاختصاصيّة المطلوبة؟

3) بيعة الرسول (ص) للنساء، بيعة العقبة الثانية صورة من صور تمكين الحاكم وجهاز الدولة من تنفيذ الشريعة الإلهيّة.

وقد ذكرت الآية الثانية عشرة من سورة الممتحنة بيعة النساء: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَٰنٍ يَفْتَرِينَهُۥ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ وَلَا يَعْصِينَكَ فِى مَعْرُوفٍ ۙ فَبَايِعْهُنَّ وَٱسْتَغْفِرْ لَهُنَّ ٱللَّهَ ۖ إِنَّ ٱللَّهَ غَفُورٌ رَّحِيمٌ﴾.

* المقطع من الآية وهو ﴿وَلَا يَعْصِينَكَ فِى مَعْرُوفٍ ۙ﴾ إلى أيّ قسم من فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر يشير؟ إلى الفريضة الفرديّة التي تنحصر في إطار الموعظة أم الفريضة الاجتماعيّة التي تستلزم القدرة والسلطة؟

* وهل المعروف المذكور في الآية ينحصر بأمور محدّدة أم أنه كلّ معروف بمعناه الواسع الذي يشمل الإسلام كلّه؟

* هل تعبّر بيعة النساء عن عمليّة سياسيّة أم أنّها مجرّد بيعة على قضايا عقائديّة بحته ونسوية خاصة ولا غير؟

نرجو توضيح هذا المطلب.

4) حيث أنّ سيادة الأمة تتحقّق بتقديم المشورة والخبرات العلميّة والعمليّة من أفراد الأمة الكفوئين وأجهزة الشورى، وهو ما تحث عليه الآيات: ﴿وَشَاوِرْهُمْ فِى ٱلْأَمْرِ ۖ﴾، ﴿وَأَمْرُهُمْ شُورَىٰ بَيْنَهُمْ﴾

وبمقتضى الآية: ﴿وَٱلْمُؤْمِنُونَ وَٱلْمُؤْمِنَٰتُ بَعْضُهُمْ أَوْلِيَآءُ بَعْضٍ يَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِ﴾ [التوبة: 71] التي تعبر عن فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الفرديّة المنحصرة في إطار الموعظة.

وبمقتضى عنوان النصيحة والتواصي: ﴿وَتَوَاصَوْاْ بِٱلْحَقِّ وَتَوَاصَوْاْ بِٱلصَّبْرِ﴾ [العصر: 3].

بمقتضى وجوب اختيار الأكفأ إن وجد، وقد يكون الأكفأ امرأة في العلم والفقاهة والاجتهاد والعدالة والاختصاص المطلوب.

وبمقتضى مقياس تنوّع الخبرات والكفاية النوعيّة لشؤون المرأة والأسرة والطفولة:

* ألا يجب، أو ألا يجوز ترشّح وانتخاب المرأة لتكون عضوا في المجالس البرلمانية تمارس دور الشورى والتواصي والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر؟

وإن جاز أن تكون نائبة:

* ما حكم تولّيها رئاسة اللجان البرلمانيّة؟

* وما حكم تولّيها رئاسة البرلمان؟

السؤال السادس:

بحسب ما دلّل عليه فقهاء الإسلام أنّ:

- الدولة الإسلاميّة ترعى كافة الحقوق للإنسان، وتضمن له جميع الحريّات المسؤولة: الحريّة الشخصيّة والفكرية والعقائديّة، وحريّة التعبير وإبداء الرأي، والحريّة المدنيّة، والحريّة السياسيّة، والتي تعني

أنه يستطيع إذا أراد أن يشغل المناصب الإداريّة ويساهم في الأمور السياسيّة كالشورى والنصيحة والنقد وحريّة التعبير في حدود القوانين الشرعيّة.

- الأصل العام في الإسلام المساواة بين الأفراد، ومنها المساواة بين الذكر والأنثى.. فهل تُستثنى المرأة من مساواتها بالرجل في ممارسة الحقوق والحريّات السياسيّة بأجمعها أو بعض منها؟ وما الدليل على ذلك من النصوص الصريحة القاطعة الدلالة؟

السؤال السابع:

هل تختلف الإجابة في أحقيّة المرأة في أن تتقلّد المناصب السياسيّة المذكورة في السؤال الأول إذا كانت الدولة غير إسلاميّة كالدول الأوروبيّة مثلاً، أو دول إسلاميّة لا تحكم بحكم القرآن مثل معظم الدول الإسلاميّة الحالية؟

السؤال الثامن:

من مسلّمات الفقه الإسلاميّ قاعدة: «سلطة الإنسان على ماله».

فإذا كان الناس مسلّطين على أموالهم، بمعنى أنه لا يجوز لأحد أن يتصرّف بها إلّا بإذنهم، فهم بطريق أولى مسلّطون على أنفسهم فلا يجوز لأحد أن يتصرّف بمقدراتهم وشؤونهم من دون إذنهم. فعلى قاعدة أنّ الناس مسلطون على أموالهم وأنفسهم، والمرأة واحدة من الناس مسلّطة على أموالها ونفسها، فلا بد من أن تكون الدولة المتصرّفة واقعة موقع رضاها ابتداءً من رئاسة الدولة إلى السلطة التشريعيّة في انتخاب أعضائها.

بناءً على ما تقدّم هل يجيز الإسلام للمرأة الانتخاب: انتخاب رئيس الدولة، وأعضاء السلطة التنفيذيّة، وأعضاء السلطة التشريعيّة وسائر المجالس الانتخابيّة؟

السؤال التاسع:

إذا جاز للمرأة أن تكون نائبة في المجلس التشريعي (البرلمان)، فهل تعادل شهادتها في القضايا السياسيّة التي تطرح فيه: نصف شهادة الرجل كما هو الحال في بعض القضايا الاجتماعيّة والقضايا الفقهيّة؟ أيّ أنّ تصويت المرأة في القضايا السياسيّة هل يتعيّن بصوت واحد أم بنصف صوت؟

السؤال العاشر:

من الواضح أنّ توزيع الأدوار في الإسلام داخل الأسرة يقوم على خصائص الذكورة والأنوثة، وعلى هذا الأساس أوجب على الرجل النفقة على زوجته وعياله وجعل له القوامة عليهم. فهل يصحّ قياس توزيع الأدوار في الحياة العامّة بمقياس توزيعها داخل الأسرة الذي يقوم على الذكورة والأنوثة، أم أنه لا يصحّ باعتبار الأسرة والحياة العامّة حقلين مختلفين والمقياس في توزيع الأدوار في كلّ منهما يختلف عن الآخر؟

السؤال الحادي عشر:

﴿ وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ﴾ [البقرة: 228].

ما هي الدرجة التي للرجال على النساء؟ وما معناها؟ وهل تنحصر هذه الدرجة في الحياة الأسريّة أم تنسحب في الحياة العامة؟

السؤال الثاني عشر:

﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ﴾ [النساء: 34]

هل تقتصر قوامة الرجل على المرأة على الحياة الأسريّة، أم أنّها تمتدّ إلى قوامة الرجال على النساء في الحياة العامّة بشؤونها كافة؟

السؤال الثالث عشر:

هل الأحاديث التي تُروى عن رسول الله (ص) في وصف المرأة بأنها ناقصة عقل ودين أحاديث صحيحة؟

- وما معنى هذا النقص تحديداً إذا صحّت هذه الأحاديث في نسبتها إلى الرسول (ص)؟
- وكيف تكون ناقصة عقل وشهادتها مقبولة، وذات أهليّة ماليّة، ولماذا لا يحجر عليها في التصرّف بالأمور الماليّة التي تخصّها، أو على الأقل بعدم السماح لها بالتصرّف إلّا بإذن الزوج أو الوليّ؟
- هل لهذا النقص أثر يترتّب عليه حرمانها من الحقوق والواجبات السياسيّة في الحياة العامة؟

السؤال الرابع عشر:

الحديث الذي يُنسب إلى الرسول (ص): «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة»:

1 ـ هل هو حديث صحيح؟

2 ـ وإذا صحّت نسبته إلى رسول الله (ص): كيف يصنّف، هل هو من أحاديث الآحاد أم أنه مشهور أم هو متواتر؟

3 ـ وإذا صحّ الحديث في نسبته إلى الرسول (ص): هل قاله على نحو الإخبار بعدم الفلاح لقوم لا يعملون بالشورى، وهم قوم كسرى لما ولّوا أمرهم لبنت كسرى بعد وفاته، وهي فتاة لا تعي من الأمور شيئاً، أم قاله على نحو التشريع الذي يحرّم على كلّ امرأة تولّي الرئاسة العليا للبلاد؟

4 ـ وهل قاله الرسول (ص) من موقعه كحاكم قد رأى بذلك المصلحة لظروف الناس في زمانه، أم كمبلّغ قد أقرّ تشريعاً ثابتاً لا تتولّى المرأة بمقتضاه الولاية العامّة العظمى في أيّ زمان وأيّ مكان؟

5 ـ هل يصحّ قياس جميع المناصب السياسيّة المذكورة في السؤال الأول على هذا الحديث فتحرّم كلّها أو بعضها على المرأة بعنوان كونها ولاية عامة؟

6 ـ هل يصحّ التعامل في فهم هذا الحديث وفق قاعدة «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»، والتي تعني أنه إذا ما ورد لفظ عام على سبب خاص لم يقصر السبب بل يعمّ بعمومه؟

السؤال الخامس عشر:

(أ) هل يصحّ العمل بحديث الآحاد مع أنّ دلالته ظنيّة وليست قطعيّة؟

(ب) هل يُؤخذ بأحاديث الآحاد وسائر الأحاديث الظنيّة في المسائل المتعلّقة بالنظام الإسلاميّ والقواعد القانونيّة؟

(ج) هل يُؤخذ بالأحاديث المشهورة في المسائل الدستوريّة؟

السؤال السادس عشر:

يستشهد المانعون الذين لا يرون للمرأة حقوقاً سياسيّة «بالإجماع».

(أ) كيف يتحقّق مثل هذا الإجماع؟

(ب) وإذا كان هذا الإجماع منحصراً بسيرة المتشرّعة في زمن الرسول (ص) والخلفاء الراشدين فهل يصحّ أن يكون دليلاً على تشريع ثابت لا يتغيّر بتغيّر الزمان والمكان؟ أم أنّه إجماع في مساحة الأحكام غير الثابتة ولا يصحّ أن يكون دليلاً لزمان ومكان آخر؟

(ج) هل يُعتبر الإجماع السكوتيّ حجة؟

السؤال السابع عشر:

(أ) هل يمكن اعتبار القياس دليلاً من أدلّة استنباط الأحكام الشرعيّة؟

(ب) وإذا كان كذلك فما هي مساحة وحدود إعماله؟

السؤال الثامن عشر:

هل تنظرون إلى حقوق وواجبات المرأة السياسيّة من خلال إطار النظام السياسيّ الإسلاميّ ككل يوضح حكماً لها مختلفاً عن اعتبارها كجزئية فقهيّة بعيدة عنه؟

السؤال التاسع عشر:

شواهد وأحداث في عصر الرسالة الأول عبّرت عن واجبات إسلاميّة سياسيّة أدّتها المرأة في أدوار متميّزة لم نعد نرى مثلها في حياة المسلمة في ما بعد.

(أ) لماذا فقدت المرأة المسلمة هذه الأدوار ما بعد صدر الإسلام؟

(ب) هل يرجع ذلك الفقدان إلى عوامل بيئيّة سياسيّة اجتماعيّة؟

(ج) أم أنه بسبب الفهم الضيّق للآيات والروايات بخصوص دور المرأة؟

(د) أم أنّ الإسلام واقعاً لا يقرّ للمرأة واجبات وحقوقاً سياسيّة؟

السؤال العشرون:

ما مدى تأثّر الفقهاء بالظروف السياسيّة والاجتماعيّة في فهمهم الفقهيّ للنصوص والأحاديث المتعلّقة بهذه الموضوعات؟

السؤال الواحد والعشرون:

هل يجوز للمرأة أن تتولّى منصب الإفتاء الفقهيّ ومرجعيّة التقليد؟

السؤال الثاني والعشرون:

﴿ٱلْحَقِّ وَإِذَا سَأَلْتُمُوهُنَّ مَتَٰعًا فَسْـَٔلُوهُنَّ مِن وَرَآءِ حِجَابٍ﴾ [الأحزاب: 53].

﴿وَقَرْنَ فِى بُيُوتِكُنَّ﴾ [الأحزاب: 33].

هذه الآيات هل تختصّ بنساء الرسول (ص) أم يتوجّه الخطاب بها إلى سائر نساء المسلمين؟

السؤال الثالث والعشرون:

إذا تعارضت الحقوق الزوجيّة الواجبة على المرأة المسلمة كالمضاجعة والخروج من المنزل بإذن الزوج مع الحقوق السياسيّة والاجتماعيّة للدولة الإسلاميّة، هل تقدّم الحقوق الزوجيّة أم حقوق الأمة والدولة الإسلاميّة؟

السؤال الرابع والعشرون:

هل يحقّ للمرأة المسلمة أن تضع قيوداً أو شروطاً في عقد الزواج تتعلّق بالواجبات الزوجيّة «المضاجعة والخروج من المنزل بإذن الزوج»؟

السؤال الخامس والعشرون:

هل من صلاحيّات الحاكم ما فعله الخليفة عمر بن الخطاب في:

- محاولة تحديد المهور.
- تحديد مدة غياب الزوج عن زوجته.
- العطاء للمولود الذي فطمته أمه وليس قبل ذلك، ثم العدول عن ذلك إلى قانون العطاء لكلّ مولود؟

6 ـ 5 تفصيل في أغراض أسئلة الاستبانة

السؤال الأول:

من أبرز الأدلّة التي يقدمها المانعون (المرأة من الأدوار السياسيّة في نطاق الحكومة الإسلاميّة)، أنّ المرأة لكونها امرأة لا يجوز لها أن تتقلّد أيّاً من المناصب السياسيّة الخمسة عشر المذكورة في السؤال الأول، والسؤال يهدف إلى استثارة الذهن العلميّ الفقهيّ ليحدّد صحة هذا المنع أو عدم صحّته بالانطلاق من ركيزة مبدئيّة أساسيّة في النظام السياسيّ الإسلاميّ، وهي كما تبيّن في الفصل الثاني من البحث أنّ الرجل كالمرأة في طبيعة الحكومة الإسلاميّة لا يملك أيّ سلطه ولا حاكميّة ولا صلاحيّة للتشريع، ومسؤوليّته فيها فقط مسؤوليّة «تنفيذيّة» للدستور الإلهيّ، وهي مسؤوليّة متعيّنة على المرأة بمقتضى مبدأ الاستخلاف الإلهيّ لكلّ منهما

في أمانة تطبيق شرع الله وفق الحدود التي قرّرها. فما الذي يجيز للرجل هذه الأدوار من دون المرأة؟ وما الذي يمنعها عن المرأة؟

السؤال الثاني:

يختلف الفقهاء في تحديد طبيعة المناصب الخمسة الأخيرة: الترشّح والانتخاب للبرلمان، السفارة عن البلاد في الخارج، منصب الشرطيّة، ووظيفة المخبرة. فبعض يعتبرها من الولاية العامّة، وبعض ثان لا يعتبرها كذلك، وبعض يعتبرها من الولاية العامّة التي تجوز للمرأة أن تمارسها في المجتمع، وبعض آخر لا يجوّزها لها. هذا السؤال يطلب من الفقيه أن يحدّد رأيه من بين هذه الآراء.

السؤال الثالث:

يهدف هذا السؤال انطلاقاً من توصيف الشروط اللاّزمة ـ في مبادئ النظام السياسيّ الإسلاميّ (المبيّنة في الفصل الثاني من البحث) ـ لتقلّد الولاية العامّة بالعلم والعدالة والكفاءة، بما أنّها يمكن أن تتوفّر في المرأة كما تتوفّر في الرجل، ماذا يقدّم من يتبنّى الرأي المانع للمرأة العالمة العادلة الكفوءة أن تتقلّد الولاية العامّة من أدلّة ترقى إلى أن توقف استحقاقات توافر الشروط فيها؟ وكيف يتعامل مع هذه الشروط من يرى من الفقهاء أن وجودها في المرأة يجيز لها تقلّد الولاية العامة؟

السؤال الرابع:

الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر أهم الفرائض الشرعيّة في الإسلام، ويتعيّن تنفيذها في مجالين: الاجتماعي والفرديّ، وكلا المجالين ينطبق فيه وجوب الحركة بالفريضة هذه على المرأة كما على

الرجل على حد سواء، (وكما تمّ بيانه في الفصل الثاني من البحث)، وبمقتضى هذا المبدأ الشرعي يفترض وجوب تصدّي النساء الكفوءات مع الرجال المؤهّلين في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ليس فقط في المجال الفردي وإنما أيضاً في المجال الاجتماعي، أيّ أنّ السؤال يرمي إلى التعرّف على الموضوعيّة والأصالة في الأدلّة التي تنهض لتفريغ المرأة من وجوب تصدّيها لهذه الفريضة في جانبها الاجتماعي، تلك التي يقدّمها المانعون المرأة من الأدوار السياسيّة، وفي الجانب الآخر يحاول السؤال أن يستبين كيفيّة ومدى قوة ودقة توظيف مبدئية هذه الفريضة في إعطاء المرأة الفرص الطبيعيّة لممارسة الأدوار السياسيّة.

السؤال الخامس:

يهدف السؤال الخامس إلى استبانة النقاط الآتية:

1 ـ هل تعريف الفقيه للأمة يشمل المرأة في مكوّناته أم يستثنيها؟

2 ـ وإذا كانت المرأة من مكوّنات الأمة تتوزّع مفردات السؤال كما يلي:

أ) التحقّق في الأدلّة التي يقدّمها المانعون المرأة من المناصب السياسيّة هل هي بمستوى إلغاء مسؤوليّاتها السياسيّة المبدئيّة المبيّنة في السؤال، كالمشاركة في تشكيل الدولة، وانتخاب الحاكم وتمكينه وجهاز الدولة من تنفيذ الشريعة الإلهيّة، وإقامة المجتمع المدنيّ، وتقديم المشورة والخبرة العلميّة والعمليّة من موقع القدرة والكفاءة والنصيحة والتواصي بوسائلها المدنيّة المشروعة؟

ب) ولتنظر في استناد الذهنيّة العلميّة الفقهيّة على مبدأ سيادة الأمة

في كيفيّة استدلالها على جواز تولّي المرأة للأدوار السياسيّة في الأمة.

3 ـ يختلف العلماء في بيعة النساء للرسول (ص) حينما يحتجون بها في الاستدلال، فبعضهم يعتبرها مجرّد بيعة على قضايا عقائديّة أو نسويّة خاصة، ولا ترقى إلى أن توصف بالعملية السياسيّة، والبعض الآخر يراها عمليّة سياسيّة يصحّ الاستدلال بها على أدوار المرأة السياسيّة، ويفهم عبارة «ولا يعصينك في معروف» التي وردت في الآية الثانية عشرة من سورة الممتحنة في بيعة النساء، أنّها تعني المعروف بمعناه السياسيّ والاجتماعي الشامل. هذه الجزئية من السؤال الخامس تبرز أهميّتها كدليل في استيضاح مدى دعمها أو عدم دعمها لممارسات المرأة السياسيّة باعتبار المرأة جزءاً من الأمة.

4 ـ ما مدى تأثير قياس تنوّع الخبرات في بناء حياة الأمة في إثبات ضرورة أو عدم ضرورة وجود المرأة كنائبة في البرلمان؟ وإذا كان من الضروريّ وجودها في البرلمان هل مقياس الكفاءة والقدرة يشملها لتولي رئاسة اللجان البرلمانيّة ورئاسة البرلمان أم يستثنيها؟ كيف تعمل هذه المقاييس دورها في تحديد موقف الفقيه من حقوق المرأة السياسيّة؟

السؤال السادس:

يتوجّه السؤال السادس إلى ذهن الفقيه لينطلق في بحثه ونظره في أدوار المرأة السياسيّة من المنطلق الحقوقي، ومن مبدأ المساواة اللذين أقرهما النظام الإسلاميّ السياسيّ، ويتوقّع من الفقيه أن ينظر من خلالهما

للقضيّة بتأصيل مختلف عما هو سائد عند البعض في تصدّيه للمسألة على أساس فقهيّ مجرد.

السؤال السابع:

الهدف هنا هو التعرّف على الموقف الشرعي الإسلاميّ من تولّي المرأة المناصب السياسيّة في الدولة إذا كانت غير إسلاميّة كالدول الأوروبيّة، أو كانت إسلاميّة ولكن لا تحكم بحكم القرآن مثل معظم الدول الإسلاميّة الحالية، ومعرفة منطلقات هذا الموقف وتبريراته.

السؤال الثامن:

قاعدة: «سلطة الإنسان على ماله ونفسه» من أهم مسلّمات النظام الإسلاميّ التي يحسن إعادة النظر والتفكير في حقوق المرأة السياسيّة انطلاقاً من استحقاقاتها، فالسؤال يوجّه نظر الفقيه من خلال هذه القاعدة النظامية لتحديد الموقف الإسلاميّ من انتخاب المرأة لكلّ من: انتخاب رئيس الدولة، وأعضاء السلطة التنفيذيّة، وأعضاء السلطة التشريعيّة وسائر المجالس الانتخابيّة.

السؤال التاسع:

غرض السؤال تحديد مستوى فعاليّة شهادة المرأة في الساحة السياسيّة هل هي في مستوى شهادتها في بعض الشؤون الماليّة أم أنّها تختلف، والسؤال يريد أن يصل لمغزى الاختلاف في كونه هل يقوم على الذكورة والأنوثة أم أنه يعتمد على حقل الشهادة.

السؤال العاشر:

بعض الفقهاء يوظف مقياس توزيع الأدوار بين المرأة والرجل داخل

الأسرة في الحياة العامّة أيضاً، والبعض الآخر يعتمد مقياساً مختلفاً لتوزيع الأدوار بينهما خارج نطاق الأسرة، يطلب السؤال من الفقيه تحديد موقفه في مقياس توزيع الأدوار لما لهذا الموقف من أهميّة في تقرير رأيه في أدوار المرأة السياسيّة.

السؤال الحادي عشر:

بعض الفقهاء يفسّر مدلول الآية بأنّه ينطبق على توزيع الأدوار بين المرأة والرجل داخل الأسرة في الحياة العامّة أيضاً، والبعض الآخر يحصر الدرجة في الحياة الأسريّة فقط. التفسير الذي يعتمده الفقيه للآية له أثر علميّ وعمليّ في تحديد موقفه في مقياس توزيع الأدوار بين الرجل والمرأة في الحياة العامة، لذا يعني السؤال بالتفسير الذي يوظفه في استدلاله بالآية.

السؤال الثاني عشر:

هذه الآية القرآنيّة استدلال آخر يستعمله الفقهاء والعلماء في موضوع مقياس توزيع الأدوار بين الرجل والمرأة في الحياة العامة، فبعضهم يستعين بمقياس قوامة الرجل على المرأة ليس فقط داخل الأسرة وإنما في الحياة العامّة أيضاً، والبعض الآخر يقصره على الأسرة فقط. السؤال يطلب من الفقيه أن يحدّد كيفيّة استدلاله بهذه الآية في مجال إعمال قوامة الرجل على المرأة مما يحدّد طبيعة موقفه في الإجازة والمنع للمرأة من تقلّد المناصب السياسيّة.

السؤال الثالث عشر:

يعتمد الذين المرأة من تناول الأدوار السياسيّة على روايات يرون نسبتها إلى الرسول (ص)، وهي تصف المرأة بأنّها ناقصة عقل ودين،

فالسؤال يتوجّه إلى الفقيه ليحدّد موقفه من صحة نسبة هذه الأحاديث إلى الرسول (ص) وتحديد معنى النقص المذكور فيها، وأثره على معاملاتها وأهليّتها المالية، وعلاقته بحقوق المرأة وواجباتها السياسيّة في الحياة العامة.

السؤال الرابع عشر:

الحديث: «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة» يُعدّ الدليل الرئيس الذي يعتمده فقهاء المذهب السنيّ وبعض فقهاء الشيعة في تحريم المناصب والولايات السياسيّة على المرأة، فالسؤال يحقّق في صحّته ودرجة وثاقته، وكيف يقرأه الفقيه إذ إنّ طريقة قراءته وفهم ظروفه وأسلوب الرسول (ص) في بيانه، كلّها أمور تختلف من فقيه إلى آخر اختلافاً يسوق بعض الفقهاء إلى اعتباره دليلاً مانعاً للمرأة من تولّي الولايات العامّة، بينما آخرون لا يرونه مانعاً، وأيضا يختلف المانعون في ما يمنع من الولايات العامة، فبعضهم يراه يمنعها كلّها والبعض الآخر يرى منع بعضها فقط.

السؤال الخامس عشر:

حيث إنّ المانعين اعتمدوا للاستدلال في منع المرأة من الأدوار السياسيّة على أحاديث الآحاد مع أنّ دلالتها ظنيّة وليست قطعيّة، يتوجّه السؤال لاستيضاح مستوى الاعتماد على نتائج مثل هذا الاستدلال، خصوصاً في المسائل المتعلّقة بالنظام الإسلاميّ والقواعد القانونيّة ذات الأهميّة العالية في حماية المصالح النوعيّة. وكذلك بالنسبة إلى اعتماد الأحاديث المشهورة حيث إنّها لا تفيد القطع واليقين العالي الذي يُفترض للمسائل الدستوريّة التي هي غاية في الأهميّة.

السؤال السادس عشر:

الإجماع من أدلّة التشريع الإسلاميّ، ولكن يختلف الفقهاء في كيفيّة تحقّقه عملياً وواقعاً، ويختلفون في نوعيّة الإجماع المعتبر، وأيضاً يختلفون في قراءة دلالاته. لذا يتوجّه السؤال إلى الفقيه ليبيّن رأيه في كلّ ذلك مما يحدّد طريقة استفادته من دليل الإجماع ويميز نتائج استدلاله به عن غيره من الفقهاء.

السؤال السابع عشر:

نظراً لاختلاف المدارس الفقهيّة والفقهاء في اعتبار القياس دليلاً من أدلّة استنباط الأحكام الشرعيّة: فبعضهم يعتبره دليلاً من أدلّة الاستنباط، وبعضهم لا يعتبره كذلك، لذا يسعى السؤال لمعرفة رأي الفقيه في ذلك، وإذا كان الفقيه ممن يعتمدون القياس كدليل يتابع السؤال مدى توسّعه في استعماله وتأثير هذا المدى في آرائه.

السؤال الثامن عشر:

إجابة الفقيه عن هذا السؤال تفيد في تقرير حقيقة هامة يفترضها البحث ويحاول أن يثبتها وهي أن: «النظر إلى الحقوق والواجبات السياسيّة للمرأة من خلال إطار النظام السياسيّ الإسلاميّ ككلّ يوضح حكماً لها مختلفا عن اعتبارها كجزئيّة فقهيّة بعيدة عنه». وقد ترك بعض العلماء الذين أجابوا عن أسئلة الاستبانة الإجابة عن هذا السؤال، وبعد المراجعات المتكرّرة والإلحاح والمتابعة أجابوا، ومع ذلك إلى الآن لم يحظ السؤال بجواب فالح الصغير.

السؤال التاسع عشر:

من زاوية نظر الفقيه يحاول السؤال أن يحدّد أسباب فقدان المرأة

المسلمة لأدوار وحقوق سياسيّة كانت تتمتّع بها في صدر الإسلام، ما يعين الدراسة على التعرّف على أسباب هذا التخلّف.

السؤال العشرون:

يبحث السؤال العشرون بشكل مباشر في أثر البيئة الاجتماعيّة والسياسيّة على ذهنيّة الفقيه في فهمه للنصوص والأحاديث المتعلّقة بالحقوق السياسيّة للمرأة، وهل لذلك الأثر النتيجة البيّنة في الابتعاد عن الحياديّة العمليّة والموضوعيّة العلميّة. هذا السؤال كان نصيبه من الترك من قبل بعض الفقهاء كنصيب السؤال الثامن عشر، وبعد المراجعات المتكرّرة والإلحاح والمتابعة أجابوا، ومع ذلك إلى الآن لم يحظ بجواب الشيخ الدكتور عبد الهادي الفضلي.

السؤال الحادي والعشرون:

كُثُر من الفقهاء يربطون جواز وممنوعيّة تولّي المرأة للمناصب السياسيّة بجواز وممنوعيّة تولّيها لمنصبَيْ الإفتاء الفقهيّ ومرجعيّة التقليد، لذا يبحث هذا السؤال في موقف الفقيه من تولّي المرأة هذين المنصبين.

السؤال الثاني والعشرون:

يستعمل الفقهاء المانعون المرأة من تولّي المناصب السياسيّة هذه الآيات في الاستدلال على المنع، وغرض السؤال أن يحدّد الفقيه رأيه في من تخاطب الآيات؟ هل تختصّ بنساء الرسول(ص) أم يتوجّه الخطاب بها ليشمل سائر نساء المسلمين؛ لأنها في حالة اختصاصها بنساء الرسول(ص) لا تصلح لأن تكون دليلاً لمنع المرأة من الأدوار السياسيّة، أما في كونها تشمل نساء المسلمين فإنها تكون خاضعة لتجاذب الرأي بين المنع وعدمه.

السؤال الثالث والعشرون:

غرض السؤال في الواقع يتوجّه إلى الفقهاء الذين يقرّون بحقوق المرأة في تقلّد المناصب السياسيّة ليطلب منهم تحديد الأولويّة المتقدّمة في حال التزاحم بين الحقوق الزوجيّة الواجبة على المرأة المسلمة والحقوق السياسيّة والاجتماعيّة للدولة، مما قد يكشف مستوى أهميّة الأدوار السياسيّة التي يمكن أن تؤدّيها المرأة ذات الكفاءة للدولة والأمة.

السؤال الرابع والعشرون:

بعض الفقهاء الذين يرون أهمية قيام النساء بالأدوار والنشاطات السياسيّة يفتون للمرأة بجواز أن تضع شروطاً وقيوداً في عقد الزواج تجنّبها التعطّل عن واجباتها وأدوارها السياسيّة بعد زواجها بسبب مواقف وسلوكيّات زوجها، فهذا السؤال يهدف إلى استطلاع آراء بقيّة الفقهاء وإلى أيّ حد يمكن وضع واستخدام مثل هذه القيود والشروط.

السؤال الخامس والعشرون:

يبحث في موقف الفقهاء بشأن مفردات من منطقة الفراغ من الأحكام الشرعيّة، تلك التي أعطى الإسلام فيها الفقهاء المختصّين والحكّام صلاحيّة أن تُملأ بالأحكام والقوانين التي تتلاءم ومصالح الأمة والأفراد فيها، وهي تتغيّر بتغيّر المصالح والظروف الاجتماعيّة، وتبدو أهميّة هذه الخاصيّة في النظام الإسلاميّ بالنسبة إلى موضوع الرسالة في استدلال بعض الفقهاء بها لإثبات وإسناد حقوق المرأة السياسيّة. يريد هذا السؤال أن يستفهمهم حول طبيعة هذه الخاصيّة، وإمكانيّة الاستفادة منها في الوقت الحاضر.

6 ـ 6 عرض وتحليل أجوبة الفقهاء والعلماء عن أسئلة الإستبانة

السؤال الأول:

شرع الفقهاء في الإجابة عن السؤال الأول باعتباره الركيزة المبدئيّة التي يتأسّس عليها النظام السياسيّ الإسلاميّ، وهي أنّ الرجل كالمرأة في طبيعة الحكومة الإسلاميّة لا يملك أيّ سلطة ولا حاكميّة ولا صلاحية للتشريع فهي لله وحده، ومسؤوليته فيها فقط مسؤوليّة «تنفيذيّة» للدستور الإلهيّ. وأنّ مبدأ الاستخلاف الإلهيّ يصحّ لكلّ من الرجل والمرأة على حد سواء في أمانة تطبيق شرع الله وفق الحدود التي قرّرها، ومع ذلك اختلفت إجاباتهم في سعة وضيق الجواز للمرأة في أن تتقلّد المناصب السياسيّة المذكورة في السؤال، من سعة شملت كلّ المناصب إلى أضيق الجواز حيث اقتصر على منصب واحد لم يشمله المنع، ثم تنوعت مابين ذلك مستويات المنع والجواز في الإجابات مع تقديم مبرّراتها الشرعيّة والذهنيّة.

* اتفق فقهاء مدرسة أهل البيت على مبدئيّة عقائديّة أبرزوها في الإجابة عن هذا السؤال وهي:

أنّ السلطة الحاكمة في الحكومة الشرعيّة متعيّنة من قبل الله وحده لا شريك له، إما بالتنصيص بالاسم والشخص، كما في زمن حضور المعصوم (من الأئمة الإثني عشر)، أو بالصفات كما في زمن الغيبة (غيبة الإمام الثاني عشر). فالأصل عندهم إذن في موضوع الولاية أنه ليس لأحد غير المعصوم أيّ سلطة شرعيّة على أحد، فلا رجل ولا امرأة يملك الولاية العامّة على العباد، ولا يجب شرعاً على أحد بعنوان ولاية عامة أن يطيع أحد. إذن كيف عالجوا موضوع الحكومة الإسلاميّة وقضيّة مشاركة المرأة فيها؟

لقد تصدوا لها بالشكل التالي:

أ ـ قسم من فقهاء الشيعة يقول: بعدم مشروعيّة العمل لتشكيل الدولة، فلا معنى هنا للكلام في رئاسة الدولة لا بالنسبة إلى الرجل ولا إلى المرأة. وقد جاءت إجابة الشيخ لطف الله الصافي الكلبيكاني في هذا الإطار، ولم يجوّز للمرأة سوى أن تكون مخبرة إذا أمكنها أن تحافظ على كلّ ما يجب عليها من الستر والاجتناب عن المحرّمات.

ب ـ والقسم الآخر وإن كان لا يرى الولاية العامّة شرعاً لأحد غير المعصوم في زمن الغيبة إلاّ أنّه يقرّ بأن ضرورة الحياة الاجتماعة تقضي بلزومها حفظاً لنظام المجتمع، وأن الشريعة الإلهيّة قد أدّتها وأمضتها إجمالاً.

وفي هذا القسم من الفقهاء أجاب كلّ من الشيخ الدكتور عبد الهادي الفضلي والسيد محمد حسين فضل الله بجواز أن تتقلّد المرأة جميع المناصب السياسيّة المذكورة في السؤال الأول.

أما الشيخ محمد إسحاق الفياض فقد جوّز للمرأة تقلّد جميع المناصب السياسيّة المذكورة في السؤال ما عدا الرئاسة العليا والقضاء، كان ذلك في تاريخ الإجابة عن الاستبانة (13/ 9/ 2003م)، وبعدها توفّر في زيارة له للكويت لقاء مباشر تمّ فيه النقاش معه شفاهة في تفاصيل إجابته عن أسئلة الاستبانة، وكان ذلك في تاريخ (13/ 10/ 2004م). ثم في تاريخ (27/ 11/ 2004م) تسلّمنا منه رسالة بالبريد الإلكتروني كتب لنا فيها جديد رأيه في أنه جوّز للمرأة منصب الرئاسة العليا للدولة الإسلاميّة.

كلا الشيخين حسين المنتظري ومحمد مهدي الآصفي لم يجوّزا للمرأة الرئاسة العليا والقضاء وذكرا أنه لا بأس بتصدّيها لغيرهما من المناصب التفيذيّة المشار إليها في السؤال الأول، تلك التي لا استقلال لها من دونهما، وبهذا الطرح أوضح الشيخ الآصفي النتيجة التي خلص إليها في المنع أنّها تخص الرئاسة العامّة والولايات التفيذيّة العامّة وهي (رئاسة الجمهورية، رئاسة الوزراء، رئاسة البرلمان، إمارة الاستكفاء، إمارة الاستيلاء، قيادة الجيوش بأنواعها، رئاسة القضاء، ولاية الشرطة وولاية الاستخبارات).

* لقد اتفق فقهاء السنّة على اختلاف مدارسهم الفقهيّة على تحريم المناصب الآتية على المرأة في إجاباتهم عن سؤال الاستبانة الأول: الرئاسة العليا للبلاد، رئاسة الوزراء، الوزارة التفويضيّة، إمارة الاستكفاء، قيادة الجيوش بأنواعها، القضاء العام، قضاء المظالم ورئاسة القضاء. أما بقيّة المناصب، فقد اختلفوا في تحريمها بالشكل الآتي:

الشيخ الدكتور عجيل جاسم النشمي لم يجوّز منها للمرأة سوى الانتخاب للبرلمان وسائر المجالس النيابية لأنه من باب الوكالة والتزكية لمن ترشّحه. ولم يجوّز المناصب الآتية: قضاء الرد، ولاية الحسبة، قضاء الأحداث و قضاء النساء لأنه يراها ولاية عامة، ثم لم يجوّز قسم آخر من المناصب: ولاية الشرطة وولاية الاستخبارات؛ لأنها ولاية عامه ولأنها أيضاً لا تناسب المرأة. والقسم الأخير من المناصب لم يجوّزه من باب سدّ الذريعة لما تستلزمه من ارتباطات لا تناسب المرأة: الوزارة بأنواعها: التفويضيّة، والتنفيذيّة والاستشاريّة، والترشّح للبرلمان وسائر

المجالس النيابية، والسفارة عن البلاد في الخارج (سداً لذريعة الفساد)، وأن تكون شرطيّة، وأن تكون مخبرة (سدّاً لذريعة ما قد تتعرّض له من مشكلات)، ويلاحظ في مبرّرات التحريم الأخيرة أنّها تلك التي تلتزم بها مدرسة الأخوان المسلمين.

الشيخ الدكتور محمد عبد الغفار الشريف حرّم على المرأة قضاء الرد وقضاء الأحداث، وجوّز لها بقيّة المناصب بالمبرّرات التالية:

ولاية الاستيلاء التي هي استيلاء ذو الشوكة على الولاية قهراً؛ لأنه جوّزها كثير من الفقهاء دفعاً للمفسدة.

ومن المناصب التي لا تعبّر عن تفويض بصلاحيّات الإمام العام ولا تأخذ حكم الإمامة العامّة: الوزارة التفيذيّة والاستشاريّة، وقضاء الأحوال الشخصيّة، وقضاء النساء، والقضاء في الأموال، وولاية الحسبة، والسفارة عن البلاد في الخارج، وتمثيل بلدها في المحافل الدوليّة، وولاية الاستخبارات وولاية الشرطة في ما لا يتنافى وطبيعتها، ولا يعرّضها للإهانة ومخالطة المجرمين والسفلة، وأن تكون شرطيّة، وأن تكون مخبرة والترشّح للبرلمان ولسائر المجالس النيابية.

لقد توسّع الدكتور محمد عبد الغفار الشريف في تجويز المناصب السياسيّة بأكثر من سابقه، حيث يرى أنّ المرأة ليست ممنوعة من كلّ أنواع الولايات العامّة؛ أي ليست ممنوعة من مطلق الولاية، ولكن ممنوعة من الولاية المطلقة. وهو اتجاه سعة بدأت تسير إليه مدرسة الإخوان المسلمين ومن يسير قريباً من مرتكزات مدرستها نحو التخفّف من قيود (سدّ الذرائع).

الشيخ الدكتور فالح بن محمد فالح الصغير جوّز فقط للمرأة الترشّح

والانتخاب للبرلمان وسائر المجالس النيابية ولم يجز لها بقيّة المناصب السياسيّة لأسباب عدّدها:

1 ـ النصّ الشرعيّ: من أصرحها حديث أبي بكرة قال: «لما بلغ رسول الله (ص) أن أهل فارس قد ملكوا عليهم بنت كسرى قال: لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة».

2 ـ معارضة ذلك لطبيعة المرأة وخلقها وتكوينها من الحيض والحمل والرضاع، فهذه تتعارض مع متطلّبات تلك الأعمال.

3 ـ هذه الأعمال تتطلّب القوة والجلد ولا توجد في المرأة، فهي تعارض تكوينها.

وهي إجابة تسجل توسّعاً ملموساً في المدرسة السلفيّة نحو منح المرأة ممارسة بعض الأدوار السياسيّة؛ إذ كانت وما زالت بكثير من رموزها العلمائية ودعاتها تحرّم جميع المناصب السياسيّة على المرأة بلا أيّ استثناء وترفع شعار: (ليس للمرأة حقوق سياسيّة).

الشيخ الدكتور عوض بن محمد القرني حرّم على المرأة إمارة الاستيلاء، وولاية الاستخبارات، وقضاء الرد وولاية الحسبة باعتبارها ولايات عامة، والسفارة عن البلاد في الخارج ولكن من دون أن يعتبرها من الولاية العامة. وجوّز المناصب الآتية: الوزارة التفيذيّة بقيود، والوزارة الاستشاريّة، وولاية الشرطة المعنيّة بشؤون النساء، وقضاء الأحداث، وقضاء النساء، والترشّح للبرلمان وسائر المجالس النيابية، والانتخاب للبرلمان وسائر المجالس النيابية، وأن تكون شرطيّة بقيود وأن تكون مخبرة بقيود، وهو توسّع أكثر من سابقه في المدرسة السلفيّة في اتجاه منح المرأة حق ممارسة الأدوار السياسيّة.

الأستاذ الدكتور أحمد الحجي الكردي لم يُجِز للمرأة بقيّة المناصب وهي: الوزارة التنفيذيّة، وقضاء الرد، وولاية الحسبة، وقضاء الأحداث، وقضاء النساء، وولاية الشرطة، وولاية الاستخبارات، والترشّح للبرلمان وسائر المجالس النيابيّة، والسفارة عن البلاد في الخارج، وأن تكون مخبرة، وجوّز لها: وزارة الاستشارة، والانتخاب للبرلمان وسائر المجالس النيابيّة، وأن تكون شرطيّة في أمور النساء فقط.

الدكتور محمد الزحيلي حرّم على المرأة المناصب السياسيّة الآتية باعتبارها ولاية عامة: إمارة الاستيلاء، وولاية الشرطة، وولاية الاستخبارات والقضاء الجنائي، والمناصب التي لم يجوّزها من باب سدّ الذريعة وتجنّب الاختلاط بالمشين: فقط السفارة عن البلاد في الخارج، وأجاز لها ما يلي: الوزارة التفيذيّة والاستشاريّة، وقضاء الرد، وولاية الحسبة، وقضاء الأحداث، وقضاء النساء، والترشّح للبرلمان وسائر المجالس النيابية، والانتخاب للبرلمان وسائر المجالس النيابيّة، وأن تكون شرطيّة وأن تكون مخبرة.

*** لقد أجاب فقهاء عيّنة الاستبانة بأجمعهم ماعدا الشيخ لطف الله** الصافي، بجواز أن تمارس المرأة الترشّح للبرلمان وسائر المجالس النيابية، وباستثناء كلّ من الشيخ محمد إسحاق الفياض والشيخ الدكتور عبد الهادي الفضلي والسيد محمد حسين فضل الله حرّم بقيّة الفقهاء منصب القيادة العليا على المرأة، وكما يبدو من إجابات هؤلاء الفقهاء المعاصرين نشوء توجّه فقهيّ في مختلف المدارس الفقهيّة الإسلاميّة السنيّة والشيعيّة ينحو باتجاه إعطاء المرأة أدواراً ومناصب سياسيّة

بخطوات تختلف سرعتها وجديّتها من مدرسة إلى أخرى، ومن فقيه إلى آخر.

السؤال الثاني:

في تشخيص موضوع المناصب السياسيّة الخمسة في السؤال الثاني: (الترشّح والانتخاب للبرلمان، والسفارة عن البلاد في الخارج، ومنصب الشرطيّة، ووظيفة المخبرة)، هل كلّ منها في طبيعتها السياسيّة تمثّل ولاية عامة أم لا، انقسمت مواقف الفقهاء إلى عدة أقسام:

1) من اعتبرها ولاية عامة: وهؤلاء اختلفوا في تحديد الموقف منها مابين الجواز والتحريم كما يلي:

أ - الشيخ لطف الله الصافي حرّمها كلّها ماعدا الوظيفة المخبريّة على أساس أن تكون المرأة عيناً للوليّ.

ب - قسم من الفقهاء قد حرّموا بعضها وأجازوا الآخر: الدكتور فالح الصغير: حرّم السفارة عن البلاد في الخارج، ومنصب الشرطيّة ووظيفة المخبرة، وجوّز الترشّح والانتخاب للبرلمان بالضوابط الشرعيّة.

ج - وقسم لم يحرّم منها شيئاً: الدكتور محمدالشريف.

2) من اعتبر بعضها ولاية عامة من دون البعض الآخر:

أ - الدكتور أحمد الكردي: كلّها من الولاية العامّة سوى انتخاب أعضاء البرلمان، فإنه ليس من الولاية العامة.

ب - الدكتور عجيل النشمي: كلّها ليست من الولاية العامّة ما عدا الترشّح للبرلمان.

3) من لم يعتبرها ولاية عامة:

أ ـ وقد أجازها كلّ من: الشيخ محمد إسحاق الفياض، والشيخ حسين المنتظري، والشيخ الدكتور عبد الهادي الفضلي، والسيد محمد حسين فضل الله والدكتور عوض القرني.

ب ـ وأجازها بشروط كلّ من:

الشيخ محمد مهدي الآصفي: حيث ذكر أنّها جائزة بشرط الحفاظ على الضوابط الشرعيّة وعدم التعارض مع وظيفة المرأة الأولى ألا وهي الأسرة.

الدكتور محمد الزحيلي: تُمنع من السفارة في الخارج سدّاً للذرائع.

* يتّضح من إجابات الفقهاء عن السؤال الثاني اختلافهم البيّن في التشخيص الموضوعي لطبيعة هذه المناصب السياسيّة الميدانية وظروفها الاجتماعيّة، وهو اختلاف فنّي عمليّ طبيعيّ لا يتوقّف على اختلاف مناهجهم ومبانيهم العلميّة، وإن أدّى بالنتيجة إلى اختلافهم في الفتوى.

السؤال الثالث:

رداً على السؤال: هل تتقدّم الذكورة على الشروط الموضوعيّة إن توفّرت في المرأة لتقلّد الولاية العامّة وهي: العلم بالشريعة الإسلاميّة، والعدالة، والكفاءة والخبرة النوعية بحسب الولاية بحيث تمنع المرأة منها لأنها أنثى، تنوّع الموقف الفقهيّ في الإجابة إلى موقفين:

أولاً:

من قال إنّ الشرط الأساس للولايات العامّة التي حرمها على المرأة (بالصورة التي بيّنتها إجابات السؤال الأول) هو الذكورة، ولا يعني في مقابلها توفر الشروط الموضوعيّة لتقلد الولاية العامّة في المرأة شيئاً: الشيخ لطف الله الصافي، والدكتور فالح الصغير، والدكتور محمد الشريف، والدكتور أحمد الكردي، والدكتور عجيل النشمي، والشيخ محمد إسحاق الفياض، والشيخ محمد مهدي الآصفي، والدكتور محمد الزحيلي، والشيخ حسين المنتظري، والدكتور عوض القرني. مجموع الأدلّة التي قدّموها لذلك:

- تقلّد الولاية العامّة تكليفٌ خطير، لم يجعله الله تعالى على عاتق النساء؛ لأنه لا يناسب طبيعة المرأة كأنثى.
- بما أنّ الرجل قيّم على المرأة في نطاق الأسرة، فلا يصحّ أن تكون قيّمة عليه في الحياة العامة.
- لا يجوز للمرأة أن تؤمّ الرجال في الصلاة؛ فكيف تؤمّهم بالولاية العامّة في المجتمع؟
- مجتمع صدر الإسلام لم يقلّد المرأة الولايات العامّة التي رأى الفقهاء ممنوعيّتها على المرأة.
- اعتماد روايات تنسب إلى الرسول (ص) تذكر أنّ المرأة ناقصة عقل ودين.
- اعتبار الأمر لنساء الرسول (ص) بالقرار في البيوت يشمل سائر النساء المؤمنات أيضاً.

• اعتماد رواية «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم إمرأة».

• التمسّك بفتاوى الفقهاء القدماء.

• إعتماد مبدأ سدّ الذرائع خوفاً من توفّر الاختلاط بين الرجل والمرأة بما يؤدّي إلى الفساد الأخلاقيّ والاجتماعيّ.

• التخوّف من انشغال المرأة عن مهامها الأسريّة.

• ضرورة المحافظة عليها من الأخطار والمشكلات والإهانات.

* البعض من الفقهاء اعتمد الاستدلال بجميع ما سبق عرضه من مجموع الأدلّة، والبعض الآخر اكتفى بقسم منها لما حرّم من الولايات العامّة على المرأة.

ثانياً:

لم ير الدكتور عبد الهادي الفضلي ولا السيد محمد حسين فضل الله الأنوثة عاملاً مانعاً لتقلّد المرأة التي تتوفّر فيها الشروط الموضوعيّة الأساسيّة المذكورة في هذا السؤال لتولّي أيّ من الولايات العامة، ولا يعتبر الذكورة شرطاً لأيّ من الولاية العامّة لأنه لا يرى هناك نصّاً معتبراً يعتمد عليه في نفي تولّي المرأة.

* هذا وبالرغم من أن كلاّ من الشيخ الفياض والآصفي لم يثبت مانعية الأنوثة من الولاية العامّة إلّا أنّ الشيخ الفياض اعتمد على فتاوى قدماء الفقهاء بالاحتياط في عدم تجويز القضاء للمرأة، والشيخ الآصفي بنى على شهرة رواية «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة» على الرغم من أنّ فقهاء مدرسة أهل البيت يضعفون هذا الحديث ولا يعتبرونه.

السؤال الرابع:

يفترض السؤال الرابع أنّ المبدئيّة الفقهيّة لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ببعدَيها الاجتماعيّ والفرديّ، والتي هي فريضة واجبة على كلّ من الرجل والمرأة أن تمكّن المرأة من الولايات العامّة كالرجل، فكيف توفي أداءها في المجال الاجتماعي بمنعها من الولاية العامة؟ جاءت الإجابة عن هذه الإشكاليّة على نحوين:

الأول:

إنّ هذه الفريضة يتعيّن على المرأة أداؤها في المجال الاجتماعي بما توفّره لها استطاعتها والإمكانات الاجتماعيّة المتاحة لها، وعلى ذلك لا يتوجب عليها من هذه الفريضة ما لا يتيحه لها عزلها عنه من الولايات العامّة من قدرة وسلطة ونفوذ، وفي هذا الحال تكتفي فقط بالقدرة اللسانيّة والكلامية كوسيلة لأداء الفريضة في جانبها الاجتماعي، وقد قدّم هذه الإجابة كلّ الفقهاء ما عدا الدكتور عبد الهادي الفضلي والسيد محمد حسين فضل الله.

الثاني:

ذهب كلّ من الدكتور عبد الهادي الفضلي والسيد محمد حسين فضل الله إلى أنّ المبدئيّة الفقهيّة لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر ببعدَيها الاجتماعي والفردي كما هو في مفترض السؤال، تعمّ الرجل والمرأة بجميع مراتب الفريضة، وتجيز للمرأة صاحبة الكفاءة النهوض بالولايات العامّة كالرجل، فإنّ المرأة إذا كانت تملك الكفاءة للتنفيذ في هذا المبدأ الاجتماعيّ النظاميّ الرقابيّ التنفيذيّ، فإنّ لها الحق في تقلّد ذلك في حدود الضوابط الشرعيّة والحاجات الحيويّة العامة.

* إنّ الفرق في نحوَي الإجابة واضح، ففي الأول يطوّع مبدئية الفريضة في إلغاء فاعليّة المرأة من ساحة الولايات العامّة الممنوعة عليها، بينما النحو الثاني ينطلق منها في تقرير أدوار المرأة السياسيّة بأجمعها.

السؤال الخامس:

- جميع الفقهاء عرّفوا الأمة المقصودة في الآية القرآنية آل عمران / 104 بحيث تشمل المرأة فيها تعريفاً تجتمع مضامينه في ما يلي: «الجماعة من المسلمين ـ قلّت أو كثُرت، ذكوراً كانت أو إناثاً ـ بحسب حاجة الدعوة إلى الخير والأمر بالمعروف والنهي عن المنكر إلى العدد المطلوب والكفاءات اللاّزمة بما يؤدّي الحاجة».

- أما اعتبار المرأة كجزء من الأمة التي ينبغي أن تتصدّى للقيام بفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فهو قائم ولكن بالشكل الذي تبيّن في إجابة السؤال الرابع على نحوين: الأول الذي اتجه إليه العشرة من الفقهاء الذين كيّفوا أداء المرأة لهذه الفريضة في الأمة بالوسائل التي لا تدخلها في الولايات العامّة المحرّمة عليها، بينما على النحو الثاني اعتبر كلّ من الدكتور عبد الهادي الفضلي والسيد محمد حسين فضل الله أنّ المبدئيّة الفقهيّة لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تتيح للمرأة الكفوءة أداء الفريضة كجزء من الأمة اللاّزمة لأدائها ببعديها الفرديّ والاجتماعيّ بكامل استحقاقاتها.

- ثلاثة من الفقهاء لم يعتبروا بيعة النساء للرسول (ص) في العقبة الثانية عمليّة سياسيّة وهم: الشيخ الفياض، والدكتور عجيل النشمي والشيخ

لطف الله الصافي، ومع ذلك اعتبر الشيخ الصافي أنّ بيعة النساء كانت لها آثار سياسيّة في قوة الدولة، وكذلك آراؤهن وإعلانهن تأييد الحكومة في كلّ عصر لها آثار سياسيّة توجب قوة الدولة!! . . «فكيف بعمليّة لها مثل هذه الآثار السياسيّة يستبعد عنها الوصف السياسيّ؟!! . . ». أما سائر الفقهاء، فقد اعتبروها عمليّة سياسيّة عقائديّة أخلاقية وذات آثار سياسيّة.

- والمعروف الذي بايعت النساء الرسول (ص) على ألا يعصينه فيه، فسّره جميع الفقهاء ما عدا الدكتور عجيل النشمي والشيخ لطف الله الصافي، بأنّه كلّ معروف بمعناه الواسع الذي يشمل الإسلام كلّه؛ أي يشمل الفريضة الفرديّة التي تنحصر في إطار الموعظة والفريضة الاجتماعيّة التي تستلزم القدرة والسلطة معاً في حدود الطاقة والإمكان والخصوصية.

  - أما الشيخ الصافي، فقد ذكر أن مسألة تولية النساء مناصب في المجتمع أو توليتهن على الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فالآية وإن دلّت بإطلاقها على أنّ النبي(ص) أمرهن بهذه الأمور الاجتماعيّة التي يجب أن يلتزمن بها، لكن لا تدلّ على أنه أعطاهنَّ حق الأمر بذلك، وأن وظيفة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الاجتماعيّة التي أمر بها النساء كانت معروفة لهن.

  - والدكتور عجيل النشمي بيّن أنّ المقطع من الآية ﴿وَلَا يَعۡصِينَكَ فِي مَعۡرُوفٖ﴾ يشير إلى الفريضة الفرديّة من الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر.

  - والمفارقة في إجابة الشيخ الفياض أنه كيف يعتبر أمر مبايعة النساء

الرسول (ص) على الالتزام بشؤون الإسلام كلّها بما فيها السياسيّة، وفي الوقت نفسه لا يرى هذه البيعة عمليّة سياسيّة أو ذات بعد سياسيّ! .

• انقسمت مواقف الفقهاء في جواز أن تكون المرأة نائبة في البرلمان وتولّيها رئاسة اللجان البرلمانيّة والبرلمان، للاعتبارات الآتية: وجوب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر والنصيحة، والتواصي ووجوب اختيار الأكفأ، وبمقتضى مقياس تنوع الخبرات والكفاية النوعية لشؤون المرأة والأسرة والطفولة، إلى ثلاثة أقسام:

1 ـ الشيخ الفياض، والدكتور عبد الهادي الفضلي، والسيد محمد حسين فضل الله، والشيخ الآصفي، والشيخ حسين المنتظري، والدكتور محمد الشريف، والدكتور محمد الزحيلي، رأوا جواز هذه الوظائف للمرأة على ضوء هذه المقتضيات التي يبرزها الجزء الأخير من السؤال الخامس؛ ولكن الزحيلي ذكره جوازاً مشروطاً بالالتزام بالقِيَم والآداب، ووصف الدكتور الشريف رئاسة البرلمان بأنّها رئاسة تنظيميّة إداريّة.

2 ـ كلّ من الدكتور عوض القرني والدكتور فالح الصغير أجازا للمرأة أن تكون نائبة في البرلمان، أما أن تتولّى رئاسة اللجان البرلمانيّة فذلك يصحّ إذا كان أعضاؤها من النساء لئلاّ تتعرّض للوقوع في محظورات شرعيّة، ولم يجوّزا لها رئاسة البرلمان؛ لأنهما يرونها ولاية عامة.

3 ـ أما الشيخ الصافي، والدكتور الكردي، والدكتور النشمي فلم يجوّزوا أيّاً من هذه المناصب للمرأة؛ إذ لا تصمد عندهم

المقتضيات في السؤال للتجويز أمام تقدّم الذكورة وتراجع الأنوثة عنها، وأضاف الدكتور النشمي أنّ المرأة لا تمنع من دور المشورة والتواصي بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فقد تكون خبيرة تتفوّق على كثير من الرجال (ولكن ليس عن طريق تولّي هذه المناصب)، وبرّر الدكتور الكردي المنع أنّ في عضويتها في المجالس النيابية من السلبيّات أكثر مما فيها من الإيجابيّات، ولهذا منعت منها للقاعدة الفقهيّة الكلية: «إذا تعارض المانع والمقتضي قُدّم المانع» المادة / 46/ من مجلّة الأحكام العدلية، سدّاً للذرائع.

* جميع الفقهاء كيّفوا أداء المرأة لهذه الفريضة في الأمة بالوسائل التي تدخلها في الولايات العامّة التي حرّموها عليها ما عد الدكتور عبد الهادي الفضلي والسيد محمد حسين فضل الله. فقد اعتبرا أنّ المبدئيّة الفقهيّة لفريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر تتيح للمرأة ذات الكفاءة كجزء من الأمة أداء الفريضة ببُعديها الفرديّ والاجتماعي بكامل استحقاقاته كالمشاركة في ضرورة تشكيل الدولة وانتخاب الحاكم وتمكينه وجهاز الدولة من تنفيذ الشريعة الإلهيّة، وإقامة المجتمع المدنيّ وتقديم المشورة والخبرة العلميّة والعمليّة من موقع القدرة والكفاءة والنصيحة والتواصي بوسائلها المدنيّة المشروعة.

وقد اعتبر معظم الفقهاء بيعة النساء في العقبة الثانية عمليّة سياسيّة عقائديّة أخلاقيّة وذات آثار سياسيّة، ولا يخفى أن قراءة الفقيه لأحداث السيرة الإسلاميّة، وطريقة فهمه لها تؤثّر في سير استدلاله بها، ونتائج هذا الاستلال سلباً وإيجاباً. ومعظم الفقهاء الذين أجازوا للمرأة دخول البرلمان أجازوا لها أن تتولّى رئاسة اللجان البرلمانيّة ورئاسة البرلمان.

السؤال السادس:

من المنطلق الحقوقي ومن مبدأ المساواة اللّذين أقرّهما النظام الإسلاميّ السياسيّ، أقرّ جميع الفقهاء بتساوي المرأة مع الرجل في الحقوق والحريّات السياسيّة، المدنيّة، والشخصيّة، والفكريّة، والعقائديّة، وحريّة التعبير وإبداء الرأي في الحياة العامة، ولكن أتى هذا الإقرار بتصوّرين مختلفين:

التصوّر الأول: قال به السيد محمد حسين فضل الله، والدكتور عبد الهادي الفضلي؛ إذ رأى كلّ منهما للمرأة في الحياة العامّة خارج نطاق المؤسّسة الأسريّة وضعاً تتساوى حقوقها وحرياتها وتتشابه مع حقوق وحريّات الرجل، بلا فرق. وذكر السيد فضل الله أنه استوحى هذا الفهم من الخطابات العامّة في الكتاب والسنّة الشاملة للمسلمين جميعاً في الخطوط الشرعيّة العامّة ومن مشاركة المرأة للرجل في الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر لاندراج كثير من المفردات في عنوان المعروف والمنكر.

التصوّر الثاني: قال به بقيّة الفقهاء، وهو أنّ التساوي بين الرجل والمرأة لا يأتي في الإسلام على نحو التشابه وإنما على أساس الإنصاف، بمعنى أن جميع الحقوق والحريّات متاحة للمرأة كما الرجل في الحياة العامّة، ولكن لا تتحمّل المرأة من مسؤوليّات هذه الحقوق والحريّات ما يرونه متعارضاً مع أنوثتها، وخوفاً من وقوع المفاسد المتعارضة مع تقلّدها الولايات العامّة والوظائف التي حرّموها عليها، فإنصافها بنظرهم في أن تبعد عن الأدوار العامّة التي رأوا تحريمها عليها كلّ بمقدار ما ضيق أو توسّع في التحريم كما بيّنته أجوبتهم عن الأسئلة السابقة.

وبيّن الدكتور الزحيلي في ذلك: المساواة كاملة إلّا ما ورد فيه نصّ يتعلّق بطبيعة المرأة والرجل. والدليل على ذلك: عموم الآيات، وعموم التكليف، وواقع السيرة، والصحابيّات. وبرّر الدكتور الكردي إنصاف المرأة بحرمانها من الأدوار السياسيّة في الحياة العامّة بمقاييس المؤسّسة الأسريّة التي تتوزّع الأدوار فيها على أساس الذكورة والأنوثة؛ إذ استشهد قائلاً: تساوي المرأة الرجل في ذلك بالجملة، وتختلف عنه في بعض الحقوق وبعض التطبيقات، والدليل على ذلك من النصوص الصريحة القاطعة الدلالة: قوله تعالى: ﴿ٱلرِّجَالُ قَوَّٰمُونَ عَلَى ٱلنِّسَآءِ بِمَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بَعْضَهُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ وَبِمَآ أَنفَقُواْ مِنْ أَمْوَٰلِهِمْۚ﴾ [النساء: من الآية 34]. وقوله تعالى: ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: من الآية 228].

أما الدكتور النشمي فقدّم الأدلّة التي تستثني ما بيّنه سابقاً من الأدوار السياسيّة من أن تقلّد للمرأة قائلاً: تُستثنى من بعضها إما من باب الولاية، وإما من باب سدّ الذريعة، أما عن الأدلّة: فالأدلة المانعة من الولاية العامّة تحتمل الخلاف لأنّ نصوصها ظنيّة الدلالة كقوله (ص): «ما أفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة». فيحتمل أنه خاص بالفرس المعنيّين بذلك ويعارضه تولّي بعض النساء بعض المناصب السياسيّة كإمرة الأسواق ونحوها. وفي هذه الأحوال يكون الترجيح لوليّ الأمر إن كان فقيهاً أو يتّخذ من يفتيه من الفقهاء باختيار أحد الرأيين، فالقضيّة اجتهاديّة لا نصيّة. وإنما ذكرنا ما نراه في ذلك.

* أوضح الدكتور النشمي بصريح العبارة أنّ الأدلّة التي تمنع المرأة من تساويها وتشابهها مع الرجل في الأدوار السياسيّة والعامة في المجتمع أدلّة ظنيّة تعارضها أدلّة قطعيّة من السيرة في صدر الإسلام، وهذا يعطي

الصلاحيّة للحاكم الشرعي أن يختار الرأي الفقهيّ الذي يجيز للمرأة جميع الأدوار السياسيّة. وفي ذلك مرونة لافتة في الاتجاه الذي يتيح للمرأة كامل حقوقها السياسيّة متى ما توفّرت الظروف الاجتماعيّة والسياسيّة التي تدفع نحو ذلك.

* كذلك لاحظنا تكييف أكثر الفقهاء تقدّم الذكورة والخوف من المفاسد على مبدئيّة الحقوق والحريّات في النظام السياسيّ الإسلاميّ، في حين أنّ أحدهم (الدكتور النشمي) قدّم التبرير المشجّع لتجاوزهما إلى الأخذ بجميع الأدوار للمرأة تمشّياً مع مبدئيّة الحقوق والحريّات، بينما التزم للمرأة بكامل الأدوار السياسيّة وفق هذه المبدئيّة التي يقرّها النظام الإسلاميّ (الدكتور عبد الهادي الفضلي والسيد محمد حسين فضل الله)، ويُرى وفق اتّجاهات فقهيّة بدأت تستجد في الساحة الإسلاميّة أن توجّه الفقهاء من مختلف المدارس الإسلاميّة قد بدأ يتّجه نحو إعطاء المرأة كامل حقوقها السياسيّة، وهذا ما سنذكره في ختام تحليل استبيان الفقهاء.

السؤال السابع:

لقد تعامل قسم من الفقهاء (الشيخ حسين المنتظري والدكتور الكردي والدكتور النشمي) مع هذا السؤال بالمقاييس نفسها التي تعاملوا بها مع السؤال الأول، أي ما أجازوه وحرّموه على المرأة من مناصب سياسيّة في الدولة الإسلاميّة قد أجازوه وحرّموه عليها في الدول غير الإسلاميّة، منطلقين من المنطلقات التي تحرّم الولايات العامّة على المرأة ألا وهي: الأنوثة، والخوف من احتمال وقوع المفاسد الاجتماعيّة والأخلاقيّة.

أمّا الذين أجابوا بوضوح عن هذا السؤال (السيد محمد حسين فضل

الله، والدكتور عبد الهادي الفضلي، والشيخ الصافي، والشيخ الآصفي، والدكتور محمد الشريف، والشيخ الفياض)، فهؤلاء قد جوّزوا كلّ المناصب السياسيّة للمرأة في الدول غير الإسلاميّة حتى تلك التي حرّموها عليها في الدولة الإسلاميّة، وذلك لاختلاف منطلقات الموقف، وجاءت مبرّرات هذه الإجازة كما بيّنوها كالتالي:

- اقتضاء الضرورات الاجتماعيّة ذلك، كأن تفرضه المصلحة الإسلاميّة، أو كانت هناك فرصة لخدمة القضايا الحيويّة المصيرية للإسلام والمسلمين وإقامة العدل بين الناس المطلوب شرعاً، بحيث لا تنشأ مفسدة مترتّبة على مشاركة المرأة فيها.
- دفع المفاسد اللازم دفعها، كالدفاع عن الثغور وبيضة الإسلام.
- تولّي امرأة مسلمة لهذه المناصب أولى من تولّي كافر لها؛ لأنه من اختلف في صحة ولايته أولى بالتولّي ممن منع من التولّي على المسلمين مطلقاً ـ ألا وهو الكافر ـ، ولأنه كما هو معلوم من قواعد الأصول، يجوز ارتكاب المفسدة الأدنى لدفع المفسدة الأكبر، فالأحكام الشرعيّة مبنيّة على جلب المصالح ودرء المفاسد (قدم هذا التبرير الدكتور الشريف)، وأضاف الشيخ الصافي أنه بالرغم من هذا الجواز للمبرّرات السابقة إلّا أنه ينبغي أولاً تحقيق الكفاية للتصدّي لهذه المناصب من الرجال.

* يلاحظ في جواب القسم الأول من الفقهاء نمطيّة التزام تقدّم عامل (الأنوثة والخوف من المفاسد المحتملة)، في إقصاء المرأة عن المناصب السياسيّة التي حرّموها عليها حتى مع اختلاف الظروف الموضوعيّة ونوع الدولة القائمة.

السؤال الثامن:

لقد اتفق جميع الفقهاء ـ ماعدا الشيخ الصافي ـ على الجواز للمرأة أن تنتخب رئيس الدولة، وأعضاء السلطة التنفيذيّة، وأعضاء السلطة التشريعيّة وسائر المجالس الانتخابيّة. ولكن اختلف تبريرهم للإجازة بالشكل الآتي:

أجاز الجميع هذه الأدوار باعتبار قاعدة أنّ الناس بذكورهم وإناثهم مسلّطون على أموالهم وأنفسهم، ما عدا الدكتور محمد الشريف، برّرها بقوله: يجوز للمرأة المشاركة بانتخاب من ذكر، لا لدليل قاعدة سلطة الإنسان على ماله ونفسه، ولكن بناءً على الحق العام للمرأة بالمشاركة بالحياة العامّة للمجتمع كفرد من أفراده، وحيث إنّ الرئيس ومن يليه وكلاء عن الأمة في تنفيذ أحكام الله، فلا مانع من اختيار المرأة لهم.

أما الشيخ الصافي فلم يُجز الانتخاب كلّه لا للمرأة ولا للرجل، وتبريره الشرعي في ذلك أنّ الدولة لها الحكومة الشرعيّة على النساء والرجال، فحتى لو رضي المنتخب لا يصير المرضيّ حاكماً عليه، ولا حكومة شرعيّة لأحد على أحد بمجرّد رضاه.

* نجد أنّ الدكتور الشريف أرجع مشاركة المرأة في الحياة العامّة إلى المجتمع، وهذه النتيجة هي حق ينبع من حريّة الأنسان في اختيار من يتصرف في مقدراته وشؤونه رجلاً كان أو امرأة، وفق قاعدة أنّ الناس مسلطون على أموالهم وأنفسهم. أما رأي الشيخ الصافي، فهو نابع من كونه لا يرى حقاً للأمة في اختيار الحكومة الإسلاميّة وحاكمها في عصر غيبة الإمام الثاني عشر.

السؤال التاسع:

لم يتعامل الفقهاء ـ ما عدا الشيخ الصافي ـ مع شهادة المرأة في القضايا السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة والأمنية، كما هي في بعض الموارد الماليّة القضائيّة في كونها تعادل نصف شهادة الرجل، بل اعتبروا أن رأيها وصوتها في المجالس الاستشاريّة والتقنينيّة (البرلمان) واللجان الإداريّة ومراكز القرار كالرجال بلا فرق. ويختصّ الحكم المذكور في آية الشهادة بالشهادة؛ أي في موارد خاصة للنص الخاص. أما السيد محمد حسين فضل الله، فقد قدم تبريراً لذلك الاختلاف بقوله: لأنّ موقعها هو موقع الوكالة على الناس لا موقع الشهادة لإثبات قضيّة قضائية، والدكتور عوض القرني بيّن الاختلاف بأنّ التصويت ليس شهادة بل هو رأي وبالتالي فصوتها كصوت الرجل، وأضاف كلّ من الدكتور فالح الصغير والدكتور الشريف أن شهادتها في بعض القضايا الخاصة بالنساء كالبكارة والثيبوبة وغيرهما مقدّمة على شهادة الرجال، أما الدكتور الكردي والنشمي فامتنعا عن الإجابة وبرّرا امتناعهما بأنهما لم يريا للمرأة الجواز بدخول البرلمان كنائبة. وأما الشيخ الصافي، فإنه لا يرى حقاً سياسيّاً للمرأة لعلّة الأنوثة ونقصان عقلها الذي لا يؤهّلها لشهادة سياسيّة كشهادة الرجل، لذا لا يفرّق بين شهادة المرأة التي وردت في آية الشهادة وشهادتها السياسيّة.

* ردود أكثر الفقهاء على:

أنّ شهادة المرأة في القضايا السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة والثقافيّة والأمنية هي كشهادة الرجل، وشهادتها القضائيّة في بعض الموارد الماليّة في كونها تعادل نصف شهادة الرجل لها ما يبرّرها من

الظروف الموضوعيّة الخاصة، هذا الاتجاه يضعّف من استدلال بعض الفقهاء والعلماء بكون شهادة المرأة تعادل شهادة نصف رجل، على أن ذلك يثبت عندهم النقص في عقل المرأة بما لا يؤهلها لتقلد المناصب السياسيّة.

السؤال العاشر:

اعتمد ثمانية من الفقهاء مقياساً لتوزيع الأدوار بين المرأة والرجل في الحياة العامّة، يختلف عن مقياس توزيعها بينهما في نطاق الأسرة التي تجمعهما، وهم السيد فضل الله، والدكتور الفضلي، والشيخ الآصفي، والدكتور الشريف، والدكتور الصغير، والشيخ الفياض، والدكتور النشمي، والشيخ المنتظري.

فقد ذكر كلّ من الشيخ الفياض، والسيد فضل الله، والدكتور الفضلي، والشيخ الآصفي أنه لا فرق بين الرجل والمرأة في توزيع الأدوار في الحياة العامة، و بيّن السيد فضل الله أنّها تعتمد على الأمانة والكفاءة والخبرة ومما قد تكون فيه المرأة أكثر معرفة من الرجل في هذا الموقع السياسيّ أو الإداري. بل ذكر الدكتور الشريف أنه لا يلزم من قوامة الرجل على المرأة في الأسرة قوامته عليها في كلّ شؤون الحياة، فالأم قد تكون وليّة على أولادها الذكور القُصّر، وكذا البنت قد تصير وليّة على أبيها السفيه، فالولاية ليست تابعة للذكورة والأنوثة، وإنما لتحمّل المسؤوليّة الشرعيّة. وبيّن الدكتور النشمي أنّ هناك تقارباً في هذا لا تطابقاً، فليس كلّ ما هو من شأن المرأة أسريّاً يصحّ اجتماعياً، والعكس صحيح؛ ولذا فإنّ ذلك يختلف باختلاف الموضوع.

أما الفقهاء الأربعة الباقون، وهم: الشيخ الصافي، والدكتور

القرني، والدكتور الكردي والزحيلي، فقد أجابوا بأنّ الأدوار في الحياة العامّة تتوزّع بين المرأة والرجل على أساس الذكورة والأنوثة بقوامة الرجل كما هو الوضع في الأسرة.

* لا يخفى أنّ توظيف مقياس توزيع الأدوار الأسريّ في الحياة العامّة قد ساهم في إقصاء المرأة عن كثير من الأدوار السياسيّة في أذهان الفقهاء الذين تبنّوا هذا التوظيف. والعكس صحيح في أنّ الذين اعتمدوا مقياساً مختلفاً يتّجهون بخطى أكبر نسبيّاً نحو الإقرار بمزيد من الأدوار السياسيّة للمرأة كلّ بمقدار ما يسمح به منهج مدرسته الفكريّة الإسلاميّة.

السؤال الحادي عشر:

- أجاب جميع الفقهاء حول معنى الدرجة التي (للرجال على النساء)، والتي وردت في الآية ﴿وَلَهُنَّ مِثْلُ ٱلَّذِى عَلَيْهِنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ ۚ وَلِلرِّجَالِ عَلَيْهِنَّ دَرَجَةٌ ۗ وَٱللَّهُ عَزِيزٌ حَكِيمٌ﴾ [البقرة: 228]: أنّها قوامة الرجل على المرأة في نطاق الحياة الزوجيّة التي تجمعهما.

- وقد أضاف الدكتور الفضلي مقيّداً القوامة في دائرة أضيق من الإدارة والقيادة لشؤون الأسرة كافة؛ أضاف الآتي: الآية محصورة بحسب سياقها في الآيات التي قبلها وبعدها في موضوع المطلّقات الرجعيّات، وفي ضوء ذلك، يُراد بالدرجة ـ هنا ـ حق الرجوع الذي جُعل بيد الرجل ولم يُجعل للمرأة ـ هنا ـ مثله، لأنّ الرجل (هو الذي طلّق وليس من المعقول أن يُطلّق هو فيعطي حق المراجعة لها هي فتذهب إليه وتردّه إلى عصمتها، فهو حق تفرضه طبيعة الموقف)، وعلى أساس هذا تكون الدرجة خاصة بهذا الموضع ومقيّدة ـ أي مرتبطة ـ بموضوع الآية وهو المطلّقة الرجعية، فلا عموم فيها ولا

إطلاق لتنسحب إلى سوى الموضوع المذكور أي غير المطلّقة الرجعيّة.

- جميع الفقهاء ما عدا الدكتور الزحيلي والكردي والقرني، ذكروا أنّ القوامة للرجل التي تذكرها الآية تختص فقط في الحياة الأسرية، ولا تنسحب على الحياة العامة.

- لقد وظّف كلّ من الدكتور الزحيلي والكردي والقرني هذه الآية كدليل لحرمان المرأة من الولايات العامّة التي بيّنوها في إجاباتهم عن الأسئلة السابقة، بينما لم يوظّفها الشيخ الصافي واكتفى لذلك بمانعيّة الأنوثة، والخوف المحتمل من الوقوع في المفاسد كما بيّن في تدليله.

* إنّ طريقة تعامل الفقهاء مع الآية كما هو شأنهم مع سائر الأدلّة تبيّن اختلافهم الطبيعي في فهم النصوص وطريقة توظيفها في الاستدلالات النظريّة والعمليّة، وهو اختلاف لا يقع بين مدرسة فكريّة وأخرى فقط، وإنما بين فقيه وآخر من المدرسة الفكريّة الإسلاميّة نفسها. كما تبيّن في الموقف من هذه الآية باختلاف الدكتور القرني عن الصغير وكلاهما ينتمي إلى المدرسة السلفيّة، واختلاف كلّ من الدكتور الفضلي والشيخ الصافي عن بقيّة فقهاء مدرسة أهل البيت الذين أجابوا عن الاستبانة.

السؤال الثاني عشر:

- لقد تبيّن من إجابات الفقهاء عن السؤال السابق من يسحب منهم القوامة الأسريّة للرجل على المرأة في الحياة العامّة، ومن يقصرها فقط على مجال الأسرة. في تناول القوامة من خلال هذه الآية قدّم كلّ

من الشيخ الصافي والسيد فضل الله استدلالاً بامتناع انسحابها على الحياة العامّة كما يلي:

- ذكر السيد فضل الله أنّ القوامة مختصّة بالحياة الأسريّة ولا تشمل الحياة العامّة، ولعلّ الدليل على ذلك هو اعتبار الإنفاق عنصراً لتشريع القوامة، وليس لدينا في الشريعة الإسلاميّة أيّ مورد يجب فيه على الرجل بما هو رجل النفقة على المرأة بما هي امرأة إلّا في الحياة الأسريّة.
- وبيّن الشيخ الصافي أنّ قوامة الرجل في الحياة العائليّة هي قوامة كلّ رجل على أسرته وزوجته. أما قوامة من له القوامة في الحياة الاجتماعيّة والدولة فهي قوامة على الرجال والنساء وليست على النساء فحسب.

أما الدكتور الفضلي فقد أضاف في توضيح معنى القوامة أنّ القواميّة لا تعني القيمومة التي فهم منها المستدلّون التسلّط والتصرّف، وإنما تعني إناطة مسؤوليّة رعاية مصالح النساء وتدبير شؤونهنّ بالرجال.

تعامل كلّ من الدكتور الصغير والنشمي مع القوامة في هذه الآية بشكل مختلف عنها في الآية السابقة:

- قال الدكتور الصغير: إنّ القوامة للرجل على المرأة في الأسرة تتعيّن بشكل خاص، وتنسحب على الحياة العامّة بحسبها.
- وقال الدكتور النشمي: تقتصر قوامة الرجل على المرأة في الحياة الأسريّة فقط، أما الحياة العامّة فبحسب توزيع وليّ الأمر المسؤوليّات؛ ولذلك إذا عيّن ولي الأمر قاضية نفذ حكمها

ضرورة لئلّا تتعطّل الأحكام، ولإلزام وليّ الأمر ما دام قد رجح ذلك.

* لم يختلف تفسير جميع الفقهاء لهذه الآية في مدلولها عن القوامة للرجل على المرأة في الفصل بين قوامته عليها في الأسرة وفي الحياة العامّة، ما عدا الدكتور الصغير.

السؤال الثالث عشر:

- جميع علماء المدارس السنيّة الذين أجابوا عن الاستبانة قالوا بصحة هذه الأحاديث نسبة إلى الرسول (ص)، ما عدا الدكتور الشريف فقال بصحة بعضها، وفي معنى النقص أوردوا الآتي:

○ ذكر الدكتور الكردي: لقد بيّن الرسول (ص) ذلك المعنى رداً على سؤال بعض الصحابيات، فقال: «أليس شهادة المرأة مثل نصف شهادة الرجل؟ قلن: بلى، قال: فذلك من نقصان عقلها، أليس إذا حاضت لم تُصلِّ ولم تصُمْ؟. قُلن: بلى، قال: فذلك من نقصان دينها» رواه البخاري. ثم بيّن في جواب التساؤل أنّها لو كانت فاقدة العقل لحجر عليها؛ لكنها هنا ناقصة العقل وليست فاقدة له، فيضمّ إليها غيرها في الشهادة، ليتمّ العقل بذلك، وبعض الفقهاء يمنعها من التصرّف في مالها بدون إذن زوجها. وفي ترتّب الأثر على هذا النقص المتصوَّر في عقل المرأة أجاب أنه لا يترتّب على هذا النقص شيء من حرمانها من الحقوق والواجبات السياسيّة في الحياة العامة، إلّا أنّها تُمنع من بعض السلطات (العامة) لما يترتّب على الإذن لها بذلك، من أضرار عليها وعلى المجتمع كلّه.

○ وقد اتّفق الآخرون مع الدكتور الكردي في الإجابة والاستدلال، وأضاف الدكتور الشريف أنّ النقص في عقل المرأة لا يعني عدم الأهليّة الماليّة.

أما فقهاء مدرسة أهل البيت (ع) الذين أجابوا عن الاستبانه جميعهم ـ باستثناء الشيخ الصافي ـ فقد قالوا بعدم صحة الأحاديث التي تروى عن الرسول في وصف المرأة بأنها ناقصة عقل ودين، إذ لم يثبت اعتبارها عندهم سنداً فهي إما واردة بسند مرسل أو ضعيف، ومن حيث المفاد فقد ردّ السيد فضل الله بقوله: لأنّ نقصان العقل فُسِّر بأنّ شهادة امرأتين بمثابة الرجل الواحد، ومن المعلوم أنّ مسألة الشهادة لا علاقة لها بالعقل، بل هي لإثبات الموضوع القضائي من خلال الأمور الحسيّة لا العقليّة، كما أن نقصان الدين بلحاظ تركها الصلاة والصوم في أيام العادة الشهرية، ومن المعلوم أنّ التزام المرأة بذلك من خلال التشريع لا من خلال ضعف الدين، مع ملاحظة أخرى، وهي أنّ التعبّد بالترك طاعة لله دليل على قوة الالتزام الديني.

وقد ذكر كلّ من الشيخ الآصفي والدكتور الفضلي أنّ الحوادث التي وقعت من بعض النساء ووصفن فيها بأنهن ناقصات عقل، لا ينطبق هذا الوصف إلّا عليهن خاصة ولا ينسحب على عموم النساء، وفي ذلك بيّن الشيخ الآصفي أنّ: كلمة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع) بعد عودته من معركة الجمل ـ إذا صحّت نسبتها إليه ـ «أيها الناس إنّ النساء نواقص الحظوظ، نواقص العقول»، فهو يشير بها إلى قضيّة خارجيّة، فهو يشير إلى دور عائشة في قيادة المعارضة المسلّحة لدولة الإمام في بدء خلافته.

وقد ردّ الشيخ الفياض هذه الروايات بقوة في قوله: إن هذه الأحاديث غير معتبرة، وهي غير قابلة للتصديق ضرورة، فهي خلاف ما هو المحسوس والمشاهد، والمحسوس من عقل المرأة الذي لا يقل عن عقل الرجل في كل الميادين العلميّة التي فيها حضور ووجود للمرأة، هذا مضافاً إلى أنه يظهر من الآيات والروايات أنه لا فرق بين الرجل والمرأة في ذلك.

وعزا الدكتور الفضلي التصوّر السائد عن المرأة بأنّها ناقصة العقل، إلى أسباب بيئيّة اجتماعيّة كانت سائدة آنذاك فقال: إن منشأ هذا الوصف قد جاء من أنّ الكثير من النساء كن ينشغلن عن التعلم وتلقي الثقافة اللذين يرتفعان بمستوى التفكير إلى القدرة على الفهم الحضاريّ للأشياء، كن ينشغلن عن ذلك بتدبير المنزل وتربية الأولاد وتدليل الزوج لئلاّ يتزوج عليها أو يفارقها بغير سبب مبرّر، وهو شيء خلقه الوضع الاجتماعي للمرأة آنذاك. أما وقد تغيّر الوضع الاجتماعي حيث أصبحت تنافس الرجل في مجال العلم والثقافة بما رفعها إلى مستوى الفهم الحضاريّ مثل هذه المأثورات ـ على تقدير التسليم ـ تصبح غير ذات موضوع.

* يتّضح بذلك أنّ الاتجاه الغالب على الفقهاء السنّة هو قبول هذه الروايات التي تتحدث عن نقص عقل المرأة، بينما الغالب عند فقهاء الشيعة هو رفضها، وقد يكون ذلك أحد مبرّرات توجّه علماء مدرسة أهل البيت للسير بخطى أكبر وأسرع نحو إثبات حقوق المرأة السياسيّة من الفقهاء السنّة.

السؤال الرابع عشر:

● أجاب تسعة من الفقهاء عن الحديث بقولهم إنّه حديث صحيح ـ

باستثناء الشيخ الفياض، والسيد فضل الله والدكتور الفضلي ـ فذكروا أنه من أحاديث الآحاد المشهورة، وأنّ الرسول (ص) قد قاله على أساس التشريع الذي يحرّم على كلّ امرأة تولّي الرئاسة العليا للبلاد، وهو تشريع ثابت لا يتغيّر بتغيّر الزمان والمكان، ويصحّ التعامل في فهم هذا الحديث وفق قاعدة «العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب»، والتي تعني أنه إذا ما ورد لفظ عام على سبب خاص لم يقصر السبب بل يعمّ بعمومه.

- هل يصحّ قياس جميع المناصب السياسيّة المذكورة في السؤال الأول على هذا الحديث لتحرم على المرأة بعنوان كونها ولاية عامة؟ هذا السؤال أجاب عنه الدكتور الكردي بنعم، بينما ذكر كلّ من الدكتور الزحيلي، والشريف، والنشمي والشيخ المنتظري بأنّه لا يصحّ قياس جميع المناصب السياسيّة على هذا الحديث لأنه يخصّ الإمامة العظمى فقط التي تعني رئاسة الدولة، وقد بيّن الشيخ الآصفي أنّ دلالة الحديث تنهى عن الولاية العامّة وما يقرب منها من المسؤوليّات التفيذيّة العامّة، أما الولايات الفرعيّة المتشعّبة من الولاية العامّة والقضاء فلا يفهم من هذه الرواية، من جهته الدكتور الصغير قال في ذلك أنّ النهي يعمّ الولايات العامّة كرئيس الوزراء، والقضاء، ونحوها، أما سائر الولايات الجزئية وبخاصة على بنات جنسها فلا يعمّها.

- أجاب كلّ من الشيخ الفياض، والسيد فضل الله، والدكتور الفضلي بأنّ الحديث ضعيف السند غير معتبر، وقال الشيخ الفياض فيه: بل لا يمكن تصديقه؛ «لأنّ معناه أنّ المرأة لا تتمكّن من إدارة البلاد

وشؤونها كافة، وأن ولايتها عليها تؤدّي إلى سقوطها بتمام اتجاهاتها الحيويّة، وهذا ليس إلّا من جهة نقصان عقلها وقصور تفكيرها، وقد تقدّم أنّ هذا خلاف الوجدان في كلّ المعاهد العلميّة والساحات الاجتماعيّة التي للمرأة فيها حضور». وناقش السيد فضل الله في دلالة الحديث مبيّناً أنّ الحديث غير موثوق ومحلّ مناقشة في الدلالة على الدعوى، وقد علّقنا على الحديث في الجواب الأول، ولم يثبت قول الرسول (ص) سواءً بصفته كحاكم أم مبلّغ، ولو ثبت فلا يصحّ قياسه بما يتعدّى الولاية إلى غيرها من المناصب السياسيّة ونحوها، أما خضوعه للقاعدة المذكورة في السؤال، فلا علاقة له بها لأنّ اللفظ لم يذكر فيه السبب، بل تحدّث عن العموم في الولاية.

* هذا الحديث يتّفق أغلب علماء أهل السنّة على تصحيحه والاعتماد عليه كدليل رئيسي وهام في نفي الولايات العامّة عن المرأة. بينما أغلب علماء الشيعة يرفضونه؛ لأنه مرسل عندهم أي لا سند معتبر له. وقد اعتمده كلّ من الشيخ الصافي والآصفي والمنتظري مع اعترافهم بضعف سنده وذلك لشهرته في التداول، وهي شهرة غير مقبولة عند فقهاء الشيعة لأنّ العبرة بالشهرة عندهم الشهرة الفتوائيّة والعمليّة، لا الشهرة الروائيّة.

السؤال الخامس عشر:

اتفقت إجابة الفقهاء عن هذا السؤال على الآتي:

- يصحّ العمل بحديث الآحاد ذي الدلالة الظنيّة ـ وذلك لندرة القطعيّ ـ ولكن في مجال الأحكام (وليس المعارف والعقائد) إذ لا يصحّ العمل بأخبار الآحاد في مجال العقائد لاشتراط اليقين في صحة الاعتقاد، أما

الدكتور النشمي فلم يستثنِ حتى أمور العقيدة ما دام الراوي ثبتاً عدلاً.

- اشترط فقهاء الشيعة للعمل بحديث الآحاد إذا كان تمام سلسلة سنده إلى النبيّ (ص) أو الإمام المعصوم من الثقات.
- يصحّ الأخذ بأحاديث الآحاد وسائر الأحاديث الظنيّة في المسائل المتعلّقة بالنظام الإسلاميّ والقواعد القانونيّة. واشترط فقهاء الشيعة في هذه الأحاديث أن تكون تمام سلسلة سندها إلى النبيّ (ص) أو الإمام من الثقات لا مطلقاً من جهة، ولم يكن مضمونها مخالفاً للنص القطعيّ من جهة أخرى.
- يصحّ الأخذ بالأحاديث المشهورة في المسائل الدستوريّة، واشترط فقهاء الشيعة الأخذ بها إذا كانت الشهرة سبباً للاطمئنان إلى صدورها من المعصوم، كما أنّ العبرة بالشهرة عندهم ليست بالشهرة الروائيّة وإنما الشهرة الفتوائيّة والعمليّة.

* يتّضح في الإجابة عن هذا السؤال اختلاف المنهج مابين مدرسة أهل البيت (ع) والمدارس السنيّة في التعامل مع الحديث، إذ يقبله فقهاء الشيعة إذا كانت تمام السلسلة من الثقات في سنده تنتهي ليس فقط إلى النبيّ (ص)؛ ولكن أيضاً إذا انتهت إلى الإمام المعصوم من الأئمة الاثني عشر.

السؤال السادس عشر:

من الواضح أنّ تعريف فقهاء مدرسة أهل البيت (ع) للإجماع المعتبر الذي يصحّ أن يكون دليلاً من أدلّة الأحكام الشرعيّة، يختلف عنه عند الفقهاء السنّة، في المواضع التالية:

- ذكر فقهاء الشيعة: أنّ الإجماع «والذي يعني اتفاق فقهاء المسلمين في عصر من العصور» بذاته ليس حجة عندهم، إنما هو حجة إذا كان الإمام المعصوم أحد المجمعين، أو كما يعبّر الأصوليّون من علمائهم: يشترط فيه ليكون حجة أن يكون كاشفاً عن رأي المعصوم بقوله أو فعله أو تقريره. والإجماع الكاشف هو طريق للكشف عن رأي الإمام الغائب لعدم القدرة على الوصول إليه أو الاتصال به أما مع حضور المعصوم فالمرجع هو المعصوم.

- أضاف السيد فضل الله تفصيلاً على هذا التعريف تميّز فيه بقوله: ليكون الإجماع حجة لا بد من أن يكون مشروطاً بعدم وجود احتمال لاستناد المجمعين إلى حديث أو قاعدة وما إلى ذلك، وهو مفقود في هذا الموضوع؛ لأنّ من الممكن أن تكون آراء هؤلاء خاضعة لاجتهاداتهم الخاصة فتكون قيمته تابعة لقيمة تلك الاجتهادات، فإذا سقطت بالحجة المضادة سقط الاجماع المبتنى عليها.

- وتعريف علماء أهل السنّة للإجماع المعتبر هو ما بيّنه الدكتور القرني: إنه الإجماع المنحصر بسيرة المتشرّعة في زمن الرسول(ص) والخلفاء الراشدين، بينما اعترض الدكتور الزحيلي على إمكانية تحقق الإجماع بهذا المعنى بقوله: وجود الإجماع مشكوك فيه، وتطبيقه عملياً شبه مستحيل، والأولى الاجتهاد الجماعي أي الأخذ بقول الأكثريّة.

- ما ذكره الفقهاء من السنّة والشيعة في الإجماع ينطبق على كلّ من الإجماع القولي والسكوتي، إلّا أنه استثناه من ذلك كلّ من الدكتور الفضلي بقوله: الإجماع السكوتي ليس حجة عندنا لأنّ السكوت لا يكون كاشفاً عن الموافقة على الحكم. والشيخ المنتظري بيّن أن:

السكوت لا يكون كاشفاً عن رأي المعصوم بوجهٍ لاحتمال كون السكوت ناشئاً من خوف الساكتين أو عدم وضوح المسألة عندهم، وغير ذلك من الأسباب.

- جميع الفقهاء من السنّة والشيعة الذين طاولتهم الاستبانة عدوا الإجماع المعتبر عندهم حجةً ودليلاً على تشريع ثابت لا يتغيّر بتغيّر الزمان والمكان كالكتاب والسنّة.

- أضاف الدكتور الكردي قائلاً: هو حجة ظنيّة لدى أكثر الفقهاء، ويجوز الاحتجاج به في الأحكام العمليّة غير الاعتقادية، ولم يشذ عن هذا الاعتبار سوى الدكتور النشمي حيث ذكر إنه لا يصحّ أن يكون دليلاً لزمان ومكان آخر ما دام اللفظ ظنيّاً.

- هل يوجد إجماع معتبر يُستدلّ به على شرعيّة منع المرأة من المناصب السياسيّة؟

في الإجابة عن هذا التساؤل انقسم الفقهاء إلى فريقين:

الأول: قد أقرّ بوجود الإجماع على عدم تولّي المرأة الولايات العامة. وسجّل هذا الإقرار كلّ من الشيخ الصافي والدكتور الكردي والصغير، بل بيّن الدكتور الكردي أن: الإجماع هنا ثابت في العصر الأول، فلا ينقض بعده.

الثاني: أجمع الفقهاء الآخرون ـ باستثناء الدكتور القرني الذي لم يبيّن موقفه ـ على أنه لا إجماع في هذه المسألة حيث ذكر فقهاء الشيعة أنّها لم تكن معنوَنة في كتب فقهائهم القدماء، بينما قال الدكتور النشمي: لا يوجد إجماع؛ لأنّ الإجماع هو اجتماع مجتهدي الأمة في عصر من

العصور على أمر معين، وهذا لم يحدث. وأوضح الدكتور الشريف أنّه لم يتحقّق مثل هذا الإجماع ولم يصحّ؛ لأنّ النساء بايعن في بيعة العقبة الثانية، وأم المؤمنين عائشة شاركت في الحياة السياسيّة في معركة الجمل. وإنما عدم تولّي المرأة للولايات العامّة في بعض الأزمنة راجع للعادات الاجتماعيّة، بل إنّ الخليفة عمر بن الخطاب ولّى امرأة ولاية الحسبة في زمانه. وقد اتفق معه في هذا الاستدلال الدكتور الزحيلي.

* يتّضح الاختلاف في طبيعة الإجماع المعتبر بين المدرستين السنيّة والشيعيّة، فالأولى تنظر إليه على أنه بنفسه معتبر من دون اشتراط كشفه عن رأي النبيّ (ص)، والثانية لا تعتبره بذاته حجة وإنما لكي يكون معتبراً عندها تشترط كشفه عن رأي المعصوم النبيّ (ص) أو الإمام. وقد تبيّن من إجابة الفقهاء ارتباك شروط ومصداقية تحقّق الإجماع الفعلي على أرض الواقع عندهم بحيث أصبح جمع من الفقهاء المعاصرين المحقّقين منهم والمدقّقين يعرضون عن توظيف الإجماع في الاستدلال إذا لم يثبت في الواقع جلياً وبشكل دقيق لا يقبل الإشكال عليه. وموضوعنا في تولّي المرأة الولايات السياسيّة مثال على ذلك.

السؤال السابع عشر:

افترق فقهاء السنّة عن الشيعة في الموقف من القياس في إمكانية اعتباره دليلاً من أدلّة استنباط الأحكام الشرعيّة:

- فقد أجاب جميع فقهاء السنّة أنه دليل معتبر من أدلّة استنباط الأحكام الشرعيّة لدى جماهير فقهائهم للنص القرآني: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَـٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَـٰرِ﴾، والقياس عندهم يتمّ عند معرفة علة الحكم، وعدم ورود ناقض، وتوفّر علّة الأصل في الفرع، فهو مقيّد بضوابطه بوجود أصل

منصوص يقاس عليه وحكم لهذا الأصل وعلّة تجمع بين الأصل والفرع. وهناك شروط للعلّة، وفي مساحة وحدود إعمال القياس بيّنوا أنه يعمل به في غير العبادات وأمور العقيدة والأمور المستثناة من القياس بنص من القرآن أو السنّة.

- أما فقهاء الشيعة فلم يعتبروا القياس دليلاً من أدلّة استنباط الأحكام الشرعيّة بل لم يجوّزوا العمل به إطلاقاً، وذلك لأنّ القياس في كلّ مورد يعتمد على إحراز العلة الواقعية في المقيس عليه، والأحكام الشرعيّة تابعة للعلل الواقعية والتي لا طريق للعقل البشريّ إليها. لذا فإنّ القياس غير ممكن في الأحكام الشرعيّة لأنّ ثمرته ظنيّة غير قطعيّة. وقد استدلّوا على عدم شرعيته بأدلّة قوية نافية له.

* اتضح في الإجابات عن هذا السؤال اختلاف المنهج ما بين مدرسة أهل البيت (ع) والمدارس السنيّة في التعامل مع أدلّة التشريع واعتماد بعضها ورفض الآخر.

السؤال الثامن عشر:

- أربعة من الفقهاء أجابوا بأنه لا فرق في تحديد الموقف الشرعي من حقوق وواجبات المرأة السياسيّة سواء نظر إليها الفقيه من خلال إطار النظام السياسيّ الإسلاميّ ككل أم اعتبرها كجزئية فقهيّة بعيدة عنه، وهؤلاء الفقهاء هم: الشيخ الفياض والمنتظري والدكتور الزحيلي والشريف.

- أما بقيّة الفقهاء ـ ما عدا الدكتور الصغير الذي لم يجب عن هذا السؤال ـ فقد بيّنوا أنّ النظر إلى حقوق وواجبات المرأة السياسيّة من خلال إطار النظام السياسيّ الإسلاميّ ككل يوضح حكماً لها مختلفاً

عن اعتبارها جزئيّة فقهيّة بعيدة عنه، وأضح الشيخ الدكتور الفضلي أنّ الرأي الذي يتوصل إليه المجتهد أو الباحث الفقهيّ عن هذا الطريق يعد رأيه الخاص في المسألة، وأضاف الشيخ الآصفي بقوله: النظام السياسيّ الإسلاميّ هو الإطار الكامل الذي يصلح لأن يكون أرضيّة صالحة لتطبيق الأحكام الفقهيّة المتعلّقة بالمرأة.

وفي هذا الإطار نجد تناسقاً بين الجزئيّات الفقهيّة والإطار، وتكاملاً في ما بين الجزئيات الفقهيّة نفسها، ولكن ذلك لا يعني الخروج من الضوابط الفقهيّة في ظروف سياسيّة واجتماعيّة خارج هذا الإطار. وأوضح الدكتور النشمي: أنّ القضيّة اجتهاديّة فالنصوص فيها غير قطعيّة بل هي نصوص وإن كانت ثابتة صحيحة إلّا أنّها قابلة للتأويل، ولذلك اختلف في حكم ولايتها القدماء من العلماء مثل ابن جرير الطبري وبعض الحنفية وغيرهم، واختلفوا في تفاصيل الأحكام العامّة المتعلّقة بالمرأة مثل الولاية، والوزارة، وأُمرة الأسواق، ونحو ذلك. أما السيد فضل الله فكان جوابه: إن ما ذكرناه في هذه الأجوبة يدلّ على أن حقوق المرأة وواجباتها السياسيّة من خلال إطار النظام السياسيّ ككلّ لا كجزئية فقهيّة بعيدة عنه، لأننا اعتبرناها ـ في هذا الإطار ـ كالرجل.

* لقد تبيّن من الإجابات عن الاستبانة التي التزمت مبادىء النظام السياسيّ الإسلاميّ وأُسسه أنّها أنتجت مواقف شرعيّة مختلفة عما هو سائد، وأبرز الأمثلة للتدليل على ذلك في التزامها الكامل وثمارها التامة في مفترض نظرية الرسالة هذه: كلّ من نموذجي السيد فضل الله والشيخ الدكتور الفضلي، ثم بالدرجة التالية وبنسبة كبيرة من الاختلاف عما هو مألوف إجابة الشيخ الفياض، وأخيراً إجابات كلّ من الشيخ الآصفي والدكتور النشمي والشريف.

السؤال التاسع عشر:

أجاب كل من الشيخ الصافي والدكتور الكردي بأنّه لم تفقد المرأة المسلمة ما كانت واجدة له من دور بالكتاب والسنّة، الى عصرنا هذا، وأضاف الدكتور الكردي: ولكن قلت الحاجة إليها فيها، لغناء الرجال عنها في ذلك، لذا نجد أنّ السبب في انحسارها عن مثل هذه الأدوار يرجع إلى عوامل بيئيّة سياسيّة اجتماعيّة وليس بسبب الفهم الضيق للآيات والروايات بخصوص دور المرأة.

أما بقيّة الفقهاء فقد أقرّوا أنّ المرأة المسلمة فقدت أدوارها السياسيّة المتميّزة ما بعد صدر الإسلام، وكلٌّ أجاب عن هذا الفقدان بمقدار ما أقرّ لها من حقوق وأدوار شرعيّة إسلاميّة، وعرضوا الأسباب بالشكل التالي:

- أقرّ جميع الفقهاء أنّ الفقدان يرجع إلى عوامل بيئيّة سياسيّة اجتماعيّة. وبعضهم تكلّم في تحديد مفردات هذه العوامل: فقال الشيخ الآصفي: هذه الأدوار ضعفت كما ضعف غيرها من أدوار الرجال والنساء في المشاركات في العمل السياسيّ والدعوي والجهادي في فترة الاضطهاد السياسيّ أيام الأمويّين والعباسيين، وذكر السيد فضل الله أنّها عناصر التخلّف التي أحاطت بالعالم الإسلاميّ والظروف البيئيّة، وأضاف الدكتور الصغير: لأنّ المرأة ابتعدت في كثير من الدول عن التعاليم الإسلاميّة الحقّة.

- أقرّ ستة من الفقهاء بإمكان أن يرجع فقدان المرأة لدورها إلى الفهم الضيق والتقليدي الخاطئ للآيات والروايات، وهم: الدكتور الفضلي والقرني والشريف والصغير والشيخ المنتظري والسيد فضل الله. ورفض ذلك كلّ من الدكتور الكردي والنشمي.

- قدم بعض الفقهاء عوامل أخرى للفقدان: إذ ذكر الشيخ المنتظري: رعاية جانب الاحتياط بالنسبة إلى المرأة، وعدم تحميل مشاق الأمور عليها ولا سيما أنّ الشرع المقدّس قد ندب إلى المحافظة عليها وسترها عن الأجانب، وأنّها ريحانة وليست بقهرمانة. وأضاف الدكتور الزحيلي: وفقدانها إما لعدم الحاجة، أو لانشغالها بأمور أخرى، ولتسلّط الرجال، وتغيّر العادات، وتسرّب عادات أخرى من الشعوب المختلفة.

- كلّ الفقهاء قد ذكروا كلٌّ بمقدار ما أقرّ لها من حقوق وأدوار شرعيّة سياسيّة إسلاميّة ـ كما بيّنوها في إجاباتهم عن الأسئلة الأول والثاني والثالث ـ أنّ الإسلام قد أقرّ لها حقوقاً تناسبها.

* معظم الفقهاء أقرّوا أنّ المرأة المسلمة قد فقدت أدوارها السياسيّة المتميّزة بعد صدر الإسلام، وأغلبهم أرجع هذا الفقدان إلى عوامل بيئيّة سياسيّة اجتماعيّة، ونصفهم أرجعه إلى الفهم الضيّق والتقليدي الخاطئ للآيات والروايات بخصوص دور المرأة، مما يؤكّد ضرورة تجديد النظر في حقوق وواجبات المرأة السياسيّة الإسلاميّة بعيداً عن العوامل البيئيّة السلبية المتوارثة ومن خلال الإطار المبدئي الموضوعي للنظام السياسيّ الإسلاميّ، وهو ما تقترحه فرضيّة هذه الرسالة من خلال الاستبانة المعدّة ودراسة نتائجها وما ترمي إليه هذه النتائج.

السؤال العشرون:

أجاب كلّ من الشيخ الفياض والصافي بأنّ الظروف السياسيّة في البلد والأوضاع الاجتماعيّة العامّة لا تؤثّر في فهم الفقهاء واستنباطهم الأحكام الشرعيّة من القواعد العامّة الأصوليّة، ولكن الشيخ الفياض

أضاف أنه إذا كان لها تأثير في إيجاد فهم خاطئ للنصوص الشرعيّة من الآيات القرآنيّة والأحاديث الشريفة فإنّ ذلك نادر حدوثه.

أما بقيّة الفقهاء ـ ما عدا الدكتور الفضلي الذي لم يجب عن هذا السؤال ـ فقد أقرّوا بتأثير الظروف السياسيّة والاجتماعيّة على الفقهاء في فهمهم للنصوص والأحاديث المتعلّقة بهذه الموضوعات، وعبّروا عن ذلك بما يلي:

- الشيخ الآصفي: تتأثّر ذهنيّة الفقيه بالظروف السياسيّة والاجتماعيّة، ولكنه تأثّر بسيط.
- الدكتور القرني: تأثّر الفقهاء بالظروف السياسيّة والاجتماعيّة في فهمهم الفقهيّ للنصوص والأحاديث المتعلّقة بهذه الموضوعات، أمر طبيعي.
- الدكتور النشمي: ما كان من الفتوى، يؤثّر فيه الواقع والعرف. فإنهم يفتون على الواقع؛ لأنّ الفتوى تتغيّر بتغيّر الزمان والمكان، وهذا من شروط المفتي أن يعرف زمانه وأعراف الناس، لأنه يجتهد في القضايا غير المنصوص على أحكامها.
- الدكتور الشريف: كثير من الفقهاء يتأثّرون بذلك، ولذلك هناك قاعدة فقهيّة تقول «لا ينكر تبدّل الأحكام بتبدّل الأوقات والأماكن».
- الدكتور الصغير: لا شك في أنّ البيئة لها أثّر في التطبيق في ما لا حد دقيق له في الشرع، فالشافعي رَحِمَهُ ٱللَّهُ له قول قديم وقول جديد، وذلك بسبب تغيّر البيئة من العراق إلى مصر.
- الدكتور الكردي: الثقافة البيئيّة والذاتية تتأثّران بالعرف، ولذلك فهما تؤثّران في فتاوى الفقيه وذهنيّته بشكل تلقائي.

● السيد فضل الله: الاجتهادات خاضعة للثقافة الذاتية للمجتهد، .ما قد يترك تأثيره على طريقته في الفهم للنصوص والأحاديث ولو بشكل غير شعوري، ولعلّ هذا هو الذي يؤدّي إلى اختلاف الاجتهادات من خلال المؤثّرات الثقافيّة والنفسيّة.

● الدكتور الزحيلي: تأثّرهم كثير؛ ولكنه متفاوت، وأثره مختلف من فئة إلى أخرى.

● الشيخ المنتظري: تأثّر الفقيه بالظروف المختلفة يتصوّر على وجهين:

الأول: أن يكون لها تأثير خاص في تبدّل بعض موضوعات الأحكام الشرعيّة، وبالطبع في تغيّر أحكام تلك الموضوعات، فإذا ثبت للفقيه أنّ موضوع الحكم قد تغيّر وتبدل عما كان موضوعاً للحكم أولاً، فعلى ضوء ذلك يستنبط له حكماً آخر غير ما استنبطه أولاً، فمثلاً إذا ثبت للفقيه أنّ حرمة بيع الدم وشرائه المستفادة من الأدلّة الشرعيّة كانت لأجل عدم إمكان الانتفاع العقلائي المحلّل به في سابق الزمان حيث كان الانتفاع به منحصراً في الشرب وغيره من المنافع المحرّمة شرعاً، وبالتالي لم يكن له مالية مصحّحة لبيعه وشرائه، فتكون تلك الأدلّة عنده مقيّدة وناظرة إلى تلك الظروف الاجتماعيّة الموجودة. فإذا تبدل الموضوع في نظره بأن أمكن الانتفاع العقلائي المحلّل به، كما في زماننا هذا، أفتى بصحّة بيعه وشرائه لأجل المنافع المحلّلة.

وهذا الوجه من التأثّر لا بأس به فنياً إذا حصل على أساس صحيح وأسس صناعة منطق الفقه الشيعي.

الثاني: أن يكون اللون الفكريّ والذهنيّ للفقيه ناشئاً من كونه يعيش في محيط خاص وشروط خاصة ربما توجب صبغ الأدلّة الشرعيّة في

نظره بلون خاص، فيستنبط منها ما قد يتفرّد به من الرأي، فمثلاً مَن كان من الفقهاء يعيش عند البحر أو مكان آخر يوجد الماء فيه بوفرة، فقد يستنتج في باب الطهارة آراء ربما لا يذهب إليها من يعيش منهم في الفلاة، وهذا الوجه من التأثّر هو الذي على الفقيه أن يستفرغ الوسع في تجريده عن النظر، ويجعل نفسه كأنه يعيش في زمن التشريع حتى يظهر له من الأدلّة ما هو المتفاهم عرفاً في ذلك الزمان، فيفهم ما هو المراد الجديّ منها فيستنبط على ضوئه الحكم الشرعي.

* أقرّ معظم الفقهاء بأثر البيئة الاجتماعيّة والسياسيّة على ذهنيّة الفقيه في استنباطه للأحكام الشرعيّة، وذكروا أنه من الطبيعي أن يحصل هذا التأثير والتأثّر، ومنهم من قال إنّه تأثير نادر وبسيط، وهناك من قال إنّه تأثير كبير بدرجات متفاوته ويشمل كثير من الفقهاء بصورة تختلف من فئة إلى أخرى.

أما عوامل التأثير والتأثّر فقد عدّدوها كالآتي:

أ ـ الثقافة البيئيّة.

ب ـ الأعراف التي تؤثّر في الثقافة البيئيّة.

ج ـ الثقافة الذاتيّة للفقيه والتي تتدخّل في تشكيلها كلٌ من الأعراف، والثقافة البيئيّة والمؤثّرات النفسيّة، والطبيعة الشخصيّة للفقيه.

هذه المؤثّرات تفعل فعلها في ذهنيّة الفقيه بشكل مباشر وشعوري، وبشكل غير مباشر وغير شعوري، ما قد يترك تأثيره على طريقته في الفهم للنصوص والأحاديث، ويؤدّي إلى اختلاف الاجتهادات.

وفي أنواع التأثّرات التي تؤدّي إلى الاختلاف في الاجتهادات من حيث موضوعيتها قسّموها إلى قسمين:

أ ـ تأثّر طبيعي ناشئ من تغيّر الظروف البيئيّة والاجتماعيّة والأعراف من زمان إلى آخر ومن مكان إلى آخر، مما يؤدّي إلى تغيّر في طبيعة المواضيع والقضايا تغيراً ينشأ عنه موضوعياً أحكام شرعيّة مستجدّة.

ب ـ تأثّر غير موضوعي ينشأ من المزاج البيئي الخاص أو الثقافي النفسيّ الخاص أو من كليهما. وقد ذكر الشيخ المنتظري مثالاً واضحاً على ذلك في الجزء الأخير من إجابته.

في الموقف من هذين القسمين من التأثّرات قَبِلَ الفقهاء الأول لأنه من الطبيعي أن تتبدّل المواضيع والقضايا في طبيعتها بالتحوّلات الزمانيّة والمكانيّة، ومن شروط المفتي أن يعرف زمانه وأعراف الناس؛ لأنه يجتهد في القضايا غير المنصوص على أحكامها، بينما اعتبروا الثاني معيباً وينبغي للفقيه أن يتجرّد عنه بالدرجة التي لا تؤثّر في موضوعيّة استنباطه الأحكام الشرعيّة.

السؤال الحادي والعشرون:

جميع فقهاء أهل السنّة الذين أجابوا عن الاستبانة قد جوّزوا للمرأة أن تتولّى منصب الإفتاء الفقهيّ ومرجعيّة التقليد، فقالوا:

- الدكتور النشمي: يجوز لها ذلك لأنه ليس من شروط الإجتهاد الذكورة.

- الدكتور الشريف: التاريخ الإسلاميّ حفظ لنا الكثير منهن.

- الدكتور الزحيلي: هو واجب عليها عند معرفة الأحكام أو التخصّص في الشريعة .
- الدكتور الصغير: بعدما ذكر جواز أن تكون المرأة مفتية ومرجع تقليد تؤخذ عنها الأحكام، بين أنه لا يجوز لها أن تكون المفتي العام.

في المقابل، انقسم موقف فقهاء الشيعة ما بين مجيز ومحرّم:

- الشيخ الصافي، والآصفي والفياض لم يجوّزوا للمرأة منصب الإفتاء الفقهيّ ومرجعيّة التقليد، في حين أنّ الشيخين الصافي والآصفي قد حرّماه جزماً، فإنّ الشيخ الفياض لم يجزه من باب الاحتياط الوجوبي.
- السيد فضل الله أجازه للمرأة بقوله: الإفتاء والمرجعية يمثّلان درجة فقهيّة ثقافيّة مميزة عند توفّر مرتبة الاجتهاد لدى الشخص ـ رجلاً أو امرأة ـ أما التقليد لدى العامي غير المجتهد أو المستفتي فهو من باب رجوع الجاهل إلى العالم، فلا يختص بالرجل بل يشمل المرأة إذا توفّرت فيها الشروط العامّة للإفتاء والمرجعية، وليس هناك أيّ دليل نافٍ لهذا الحق.
- وبيّن الدكتور الفضلي الجواز بقوله: نعم يجوز لها ذلك لأنه لا يوجد نصّ معتبر الإسناد، واضح الدلالة يمنعها من أن تتولّى منصب الإفتاء الفقهيّ ومرجعيّة التقليد.
- وكذلك الشيخ المنتظري إذ أوضح أنّه لا بأس بإفتائها وتقليدها إذا كانت واجدة للشرائط، ولا دليل على المنع.

* يتّجه الفقهاء السنّة على اختلاف مدارسهم إلى تجويز منصب

الإفتاء الفقهيّ ومرجعيّة التقليد للمرأة، على العكس من ذلك عند فقهاء الشيعة، إذ ذكر الشيخ الآصفي في جوابه أن إجماع الفقهاء الشيعة ينعقد على عدم الجواز، وقال الشيخ الفياض إن أكثر الفقهاء الشيعة يقولون إنّ المرأة لا تتولّى هذا المنصب.

السؤال الثاني والعشرون:

بيّن أربعة من الفقهاء أن هذه الآيات لا تختص بنساء الرسول (ص)، بل إنّ خطابها يشمل سائر نساء المسلمين. وهم: الشيخ الصافي، والدكتور الكردي، والقرني والصغير. وبيّن كلّ من الدكتور الكردي والصغير: أنّها تعمّ جميع نساء المؤمنين من باب الأولى، أيّ من باب اللزوم والوجوب.

في المقابل أجاب ستة من الفقهاء أنّها خاصة بنساء النبي(ص)، وهم: الشيخ الفياض، والمنتظري، والسيد فضل الله وكلّ من الدكتور الفضلي والزحيلي والشريف، وبيّن كلّ من الدكتور الشريف والشيخ المنتظري وجه اختصاصها بنساء النبيّ (ص) لمكانتهن الخاصة كما يشير إليه قول الله في سورة الأحزاب: 32: ﴿يَٰنِسَآءَ ٱلنَّبِيِّ لَسۡتُنَّ كَأَحَدٖ مِّنَ ٱلنِّسَآءِ إِنِ ٱتَّقَيۡتُنَّۚ فَلَا تَخۡضَعۡنَ بِٱلۡقَوۡلِ فَيَطۡمَعَ ٱلَّذِي فِي قَلۡبِهِۦ مَرَضٞ وَقُلۡنَ قَوۡلٗا مَّعۡرُوفٗا﴾، وأضاف الشيخ المنتظري أنه يحسن التأسّي بهن في غير ما يختصّ بهن، وكذلك السيد فضل الله قال: إنه ربما تشترك نساء المسلمين في بعض الخصوصيات كالنهي عن التبرج ونحوه.

وقد بيّن كلّ من الدكتور النشمي والشيخ الآصفي: أنّ الآيات الثانية والثلاثين والثالثة والثلاثين من سورة الأحزاب تبين حكماً عاماً، والآيات الثانية والخمسين والثالثة والخمسين من السورة تختص بنساء

النبي(ص). وأوضح ذلك الشيخ الآصفي بقوله: الآيتان الثانية والثلاثون والثالثة والثلاثون من سورة الأحزاب ليستا مختصّتين بنساء النبي(ص)، والقرار في البيوت المأمور به في الآية يعني الوقار في مقابل تبرّج الجاهليّة المذكور في الآية نفسها ﴿وَقَرْنَ فِي بُيُوتِكُنَّ وَلَا تَبَرَّجْنَ تَبَرُّجَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ ٱلْأُولَىٰ﴾، أما الآيتان الثانية والخمسون والثالثة والخمسون من السورة فهما تختصان بنساء النبي(ص)، والواجب على المرأة المسلمة الحجاب بمعنى اللباس، فقط والحجاب المذكور في الآية حجاب آخر غير حجاب اللباس وهو يختص بنساء النبي(ص).

* يعمّم علماء المدرسة السلفيّة ومن يقترب من اتجاههم في الموقف من تولّي المرأة للمناصب السياسيّة، يعمّمون مدلول الآيات إلى سائر نساء المسلمين، بينما الآخرون يقصرونها على نساء النبيّ (ص) لمكانتهن الخاصة وخصوصيّتهن في بعض الأحكام.

السؤال الثالث والعشرون:

أجمع فقهاء السنّة على تقدّم الحقوق الزوجيّة على حقوق الأمة والدولة الإسلاميّة في حال التزاحم مع التوضيح وهو أنّ الدور الأساسي للمرأة هو حفظ بيتها وأولادها، وأضاف كلّ من:

- الدكتور الشريف: أنّ الدور السياسيّ يمكن أن يقوم به غيرها.

- الدكتور الزحيلي: أنّ الأصل أن يتمّ التوفيق بين جميع الحقوق، وهذا لا يتمّ عملياً في الحياة عامة، وللرجال خاصة، وللأسرة على وجه أخص، وعند الحالات النادرة في عدم إمكان التوفيق تقدم الحقوق الزوجيّة؛ لأنه ورد فيها نصّ خاص، والأخرى يقوم غير الزوجة مكانها في ذلك.

- الدكتور الصغير: لا شك في أنّها تقدّم الحقوق الأوجب على الواجب، والواجب على المستحب، وبناء على ذلك تقدم واجباتها الأسريّة على كلّ شيء.

- الدكتور الكردي: تقدّم الحقوق الزوجيّة، إلّا إذا كان لامرأة كفاءة لا تتوفّر عند غيرها وهذا نادر فيقدم هنا هذا الحق استثناء.

إلى ذلك، انقسم موقف فقهاء الشيعة إلى فريقين:

الأول: قال بتقدّم الحقوق الزوجيّة على الحقوق السياسيّة والاجتماعيّة للدولة الإسلاميّة عند التزاحم، وهو قول الشيخ الفياض، والمنتظري والآصفي، واستثنى من هذا التقدم في حالات كلّ من:

- الشيخ المنتظري بقوله: إذا كانت اشترطت مع زوجها في ضمن عقد النكاح أو عقد آخر التدخل في تلك الأمور، أو كان دخولها فيها بإذن الزوج.

- الشيخ الفياض: لو كانت الوظيفة واجبة على المرأة في الدولة الإسلاميّة من قبل وليّ الأمر لمصلحة عامة فلا يحق لزوجها أن يمنعها من الوظيفة وإن كانت منافية لحقه.

الثاني: قال بتقدّم حقوق الأمة والدولة الإسلاميّة على الحقوق الزوجيّة عند التزاحم، وهو بالشكل التالي قول كلّ من:

- السيد فضل الله: الأصل هو قيام الزوجة بالتزاماتها في حقوق الزوج؛ لأنه واجب عَقْدي بحسب التزامها العقدي، ولكن إذا كان الشأن السياسيّ يرقى إلى مستوى الأهميّة بحيث لا يصل إليه

الحق الخاص للزوج فيقدّم عليه انطلاقاً من قاعدة التزاحم بين الأهم والمهم في الواجبين المتزاحمين.

- الدكتور الفضلي: عند التزاحم في مثل القضايا المذكورة تقدّم المصلحة العامّة على المصلحة الخاصة، وهنا حقوق الدولة هي المقدّمة؛ لأنها تمثّل المصلحة العامّة في التزاحم المذكور.
- الشيخ الصافي: إذا كانت رعاية حقوق الزوج موجبة لوهن في أركان نظام الدولة الإسلاميّة القائمة على الفوارق الشرعيّة بين المرأة الرجل، يجوز بل يجب تركها.

* الاتجاه الغالب لدى فقهاء السنّة في ما يمكن أن تقدّمه المرأة ذات الكفاءة للدولة والأمة حال تزاحم الأدوار هو تقدّم الحقوق الزوجيّة على الحقوق السياسيّة والاجتماعيّة للدولة الإسلاميّة، بينما يتجه أغلب فقهاء الشيعة إلى ضرورة الموازنة بين الأدوار المتزاحمة وإعطاء كلّ ذي حق حقه: وإذا تعذرت الموازنة تتقدّم عندهم حقوق الأمة والدولة.

السؤال الرابع والعشرين:

بيّنت إجابات الفقهاء عن هذا السؤال مستوى المرونة عند من قدّم أولويّة الحقوق الزوجيّة على حقوق الأمة والدولة عند تزاحمهما في تكييف هذه الأولويّة لصالح الحقوق السياسيّة والاجتماعيّة للدولة بإيجاد شروط في عقد الزوجيّة كما يلي:

- الدكتور الصغير: يحقّ للمرأة المسلمة أن تضع هذه القيود أو الشروط في عقد الزواج إذا لم تتعارض مع حكم شرعيّ لا تجوز مخالفته.

- الشيخ الآصفي: نعم في ما لا ينافي مقتضى العقد.
- الدكتور الزحيلي: يجوز لها ذلك بما لا يخالف مقتضى عقد الزواج وأهدافه الأساسيّة التي إذا فقدت فقدت الحياة الزوجيّة.
- الدكتور الشريف: نعم يجوز لها ذلك، ولكن بشرط أن لا يؤدّي ذلك إلى تعطيل حق الزوج.
- الشيخ الفياض والمنتظري أبديا الدرجة التامة من المرونة في ذلك بقلب ميزان الأولوية بالشروط المفروضة في عقد الزوجيّة لتقديم الحقوق السياسيّة والاجتماعيّة للدولة على الحقوق الزوجيّة.

بينما أتت إجابة بعض الفقهاء في اتجاههم الذي بيّنوه بالإجابة عن السؤال السابق حيث:

- أجاب كلّ من الشيخ الصافي، والدكتور الفضلي والسيد فضل الله: بأنه يجوز لكلّ من الرجل والمرأة أن يشترط فى العقد شرطاً شرعياً على الآخر، وأضاف الدكتور الفضلي: يحق لها ذلك إذا لم تكن الشروط مخالفة لمقتضى العقد، وغير بالغة حد التعسّف في استعمال الحق، وأوضح السيد فضل الله: يجوز لها ذلك ويجب على الزوج مراعاته انسجاماً مع الحديث الشريف: «المؤمنون عند شروطهم إلّا شرطاً أحلّ حراماً أو حرّم حلالاً»، وهذا الشرط لا ينافي الحكم الشرعيلأنه شرط الفعل الذي هو باختيار الزوج الذي يحق له ممارسته أو التنازل عنه بنفسه أو بلحاظ الشرط.
- أجاب كلّ من الدكتور الكردي، والنشمي والقرني بعدم الجواز، وأوضح الدكتور الكردي أن هذا المنع حفاظاً على النظام العامل لأسرة.

* إذن غالبية الفقهاء أبدى مرونة بمستويات مختلفة في إملاء شروط في عقد الزوجيّة، وبمقتضى هذه الشروط نفهم أنه يصبح بالإمكان إخضاع الحقوق الزوجيّة لأولويّة حقوق الدولة والأمة عليها عند التزاحم.

السؤال الخامس والعشرون:

أجاب جميع الفقهاء بأنّ ذلك من صلاحيّات الحاكم الشرعي، وأوضحوا في قيود وشروط تفعيل هذه الصلاحيّات ما يلي:

توضيحات فقهاء المدارس السنيّة:

- الدكتور القرني: يجوز ذلك لأنه من باب المصالح المرسلة. «المصالح المرسلة تعني المحافظة على مقصود الشرع في ما ليس فيه نصّ شرعيّ إما بالاعتماد على العقل في اكتشافها ـ كما عند البعض ـ أو من خلال ما ورد في الشريعة من نصوص عامة ـ عند البعض الآخر من الفقهاء السنّة».
- الدكتور الشريف: نعم من حقوق الحاكم ذلك وأكثر منه في الموارد التي ليس فيها نصٌّ قطعيّ الدلالة.
- الدكتور النشمي: كلّ ذلك من السياسة العامّة، وهذا من صلاحيات ولي الأمر؛ لأنه اجتهاد لا يصادم نصاً قطعيّاً في دلالته.
- الدكتور الصغير: نعم، بعد مشورة أهل العلم، وغلبة المصلحة العامّة فيه، ولم يعارض حكمًا شرعياً ثابتاً.

توضيحات فقهاء الشيعة:

- الشيخ الآصفي: هذا كلّه من صلاحيات الحاكم الشرعي، إذا وجد في ذلك مصلحة إلى حد الضرورة.

- السيد فضل الله: إذا رأى الحاكم مصلحة ملزمة في ذلك فقد يجوز له ذلك بمقتضى ولايته، إذا توفّرت فيه شروط الولاية منصباً وقراراً.

- الدكتور الفضلي: للحاكم الشرعي بولايته العامّة أن يفعل ما يراه صالحاً ولكن مع مراعاة أن لا يخرج ذلك عن الإطار الإسلاميّ العام، ومع المحافظة على مقاصد الشريعة.

- الشيخ الصافي: إذا دعت الضرورة الشرعيّة التي يتوقّف عليها حفظ المصالح المهمة التي لا يرضى الشارع بسقوطها أو دفع المفسدة التي لا يرضى الشارع بوقوعها، فعلى الحاكم الشرعي حفظ تلك المصالح ودفع تلك المفاسد، فترفع اليد عن الحكم الشرعي المهم لحفظ الحكم الأهم مؤقتاً، لا تغييراً للحكم ولا لتشريعه. ولا يخفى أن تقديم الأهم على المهم أيضاً حكم شرعيّ.

- الشيخ المنتظري: إذا كانت الضرورة الاجتماعيّة هامة وعقلائيّة غير مبنية على قياسات ظنية، واقتضت أن يجعل الحاكم المشروع حكماً يناسبها، فلا بأس بأن يجعل هو حكماً محدوداً بزمان خاص مقدرا بقدر الضرورة وما دامت الضرورة باقية لا دائماً، لأنه تشريع محرم.

* إذن اتفق جميع الفقهاء على أن للحاكم الشرعي أن يجعل حكماً ـ إن كان فقيهاً ـ أو يختار حكماً ـ إن لم يكن فقيهاً ـ في منطقة الفراغ التي تخلو من ورود نصّ شرعيّ فيها، أو عند تزاحم المصالح والأحكام الشرعيّة، وحيث إنّ مثل هذه الأحوال تتغيّر بتغيّر المصالح والظروف الاجتماعيّة، فبمقتضى فرضيّة هذا البحث توجّهت بالاستبانة لذهنيّة الفقهاء للنظر مجدداً في أدوار المرأة السياسيّة وتولّيها المناصب السياسيّة من خلال هذه الخاصيّة التي يرتكز عليها النظام السياسيّ الإسلاميّ.

6 ـ 7 تلخيص نتائج تحليل الاستبيان

لقد أثبتت إجابات الفقهاء (اثني عشر فقيهاً) الذين ينتمون إلى مدرسة أهل البيت (ع) ومدارس سنيّة مختلفة النتائج الآتية:

1 ـ أنّ المرأة المسلمة قد فقدت ما كانت تمارسه من أدوار سياسيّة في صدر الإسلام، وذلك بسبب عوامل بيئيّة سياسيّة اجتماعيّة، وبسبب الفهم الضيق والتقليدي الخاطئ للآيات والروايات بخصوص دورها مما يبرر هذه الدراسة لتجديد النظر في حقوقها وواجباتها السياسيّة الإسلاميّة بعيداً عن العوامل البيئيّة السلبية المتوارثة ومن خلال الإطار المبدئي الموضوعي للنظام السياسيّ الإسلاميّ.

2 ـ تختلف المدارس الفقهيّة الإسلاميّة في مناهجها وأدواتها العلميّة وطرق استدلالاتها، وهو ما بيّنته إجابات الفقهاء عن الأسئلة: الثالث عشر، والرابع عشر، والخامس عشر، والسادس عشر، السابع عشر، والحادي والعشرين والثالث والعشرين في تباين المدارس السنيّة الإسلاميّة عن مدرسة أهل البيت (ع) في إيمانها بنقص عقل المرأة والأخذ بالمروية عن النبيّ (ص) «لن يفلح قوم ولو أمرهم امرأة» بينما يرفض هذين الأمرين معظم فقهاء الشيعة، وفيما فقهاء السنّة يقرّون للمرأة بمنصب الإفتاء ومرجعية التقليد نجد غالب فقهاء الشيعة لا يجيزونه لها.

والمدرسة السنيّة تعطي الأولويّة الصارمة لدور المرأة الزوجي والأسري، بينما تتجه المدرسة الشيعيّة إلى التوازن بين هذا الدور ودورها في خدمة الدولة والأمة، واختلفت المدرستان في طريقة

تصحيح الحديث وطبيعة تعريف الإجماع، وأخذت المدرسة السنيّة العمل بالقياس كدليل من أدلّة التشريع ـ وقد أغرق الكثير من فقهائها في توظيفه لتكريس علّة الأنوثة لمنع المرأة من أغلب الأدوار والمناصب السياسيّة، وهو ما أثبتته دراسة أبي حجير في الفصل الرابع ـ، بينما رفضت مدرسة أهل البيت (ع) العمل بالقياس.

3 ـ أغلب هذه التباينات دفعت بفقهاء الشيعة إلى أن يخطو بخطوات أكبر وأسرع من فقهاء السنّة نحو الإقرار بالحقوق السياسيّة للمرأة.

4 ـ ليس الاختلاف بين المدارس الإسلاميّة في مناهجها وطرقها وأدواتها العلميّة هو السبب الوحيد في اختلاف الفقهاء في موقفهم من الحقوق السياسيّة للمرأة بالرغم من وحدة مصادر التشريع: القرآن والسنّة. وإنما تتدخّل عوامل أخرى لإحداث التباين حتى في آراء ومواقف علماء وفقهاء ينتمون إلى مدرسة فقهيّة واحدة، وقد أشارت الإجابات عن السؤال الثاني إلى هذا النوع من الاختلاف، وذكر الفقهاء هذه العوامل في إجابتهم عن السؤال العشرين من الاستبانه وعدّدوها بالآتي:

أ ـ الثقافة البيئيّة.

ب ـ الأعراف التي تؤثّر في الثقافة البيئيّة.

ج ـ الثقافة الذاتيّة للفقيه.

د ـ المؤثّرات النفسيّة والاجتماعيّة في بيئة الفقيه.

هـ ـ الطبيعة الشخصيّة للفقيه.

هذه العوامل والمؤثّرات تفعل فعلها في ذهنيّة الفقيه بشكل مباشر وغير مباشر، وبشكل شعوري وغير شعوري مما قد يؤثّر على طريقته في فهم النصوص، ويؤدّي إلى اختلاف الاجتهادات.

5 ـ الدراسة استهدفت ذهن الفقيه من مختلف المدارس الإسلاميّة والبلدان الإسلاميّة في الإجابة، لتحديد الأدوار السياسيّة للمرأة من خلال الإطار والأُسس المبدئيّة للنظام السياسيّ الإسلاميّ، لتتناول القضيّة كقضيّة اجتماعيّة سياسيّة بشكل شموليّ وجذريّ وموضوعيّ يعين على الإجابة بعيداً عن التأثيرات البيئيّة والذاتية، ويقدم إجابات مختلفة. وقد أجاب الفقهاء في السؤال الثامن عشر بأن مثل هذه المنهجيّة كفيلة بأنّ تقدّم أجوبة جديدة.

وقد قدم الفقهاء الذين التزموا في إجابا تهم مبادىء االنظام السياسيّ الإسلاميّ وأسسه، مواقف شرعيّة مختلفة عما هو سائد، وأبرز الأمثلة:

أ ـ للتدليل على ذلك في التزامها الكامل وثمارها التامة في مفترض نظريّة الرسالة كلّ من نموذجي السيد فضل الله والدكتور الفضلي اللذين أقرّا وفقاً للأدلة الشرعيّة بجميع المناصب السياسيّة للمرأة.

ب ـ بالدرجة التالية وبنسبة كبيرة من الإختلاف عما هو مألوف إجابة الشيخ الفياض والذي قدّم جديداً بإقراره منصب رئاسة الدولة للمرأة ولم يكن يقول به من قبل.

ج ـ أخيراً إجابات كلّ من الشيخ الآصفي والدكتور النشمي والشريف.

6 ـ الدراسة في إجابات الفقهاء أبرزت اتجاهاً في جميع المدارس الإسلاميّة يسير نحو إعطاء المرأة المزيد من حقوقها السياسيّة، مع تفاوت في مدى السرعة والإنجاز في ذلك بين مدرسة وأخرى، ومن فقيه إلى آخر، وقد تبيّن ذلك في الإجابات عن السؤال الأول، إذ اتّضح فارق في موقف المدرسة السلفيّة التي حرّم علماؤها القدماء جميع المناصب السياسيّة على المرأة، بينما ظهر من يقول ببعض هذه الأدوار (الدكتور الصغير والدكتور القرني)، وإجابات كلّ من الشيخ الدكتور الفضلي والسيد فضل الله والشيخ الفياض تختلف عن إجابات بقيّة فقهاء الشيعة بإيجابيّة تامة أو كبيرة نحو إعطاء المرأة كامل حقوقها السياسيّة، والتميّز الإيجابي في إجابات كلّ من الدكتور النشمي والشريف عن غيرهما وكلّ منهما قريب من مدرسة الإخوان المسلمين.

7 ـ تعتقد الدراسة أنّ الرأي الفقهيّ النابع من مبادىء وثوابت النظام السياسيّ الإسلاميّ بكلّ خصائصه المبيّنة في الفصل الثاني، هو الأقرب إلى روح وثوابت القرآن والسنّة، وقد تمثّل هذا الرأي بشكل كامل في إجابات كلّ من الشيخ الدكتور الفضلي والسيد فضل الله، وقدّم الدكتور الفضلي في الإجابة عن أسئلة الاستبانة دراسة فقهيّة استدلاليّة عميقة معتَمِداً إطار وثوابت النظام السياسيّ الإسلاميّ ما يصلح نظمها في كتاب مستقلّ لتكون شاهداً على نظرة فقهيّة جديدة للحقوق السياسيّة للمرأة.

الفصل السابع

رأي الكويتيّين حول الحقوق السياسيّة للمرأة

7 ـ 1 المقدّمة

يرتكز هذا الفصل على دراسة استطلاعيّة مسحيّة للرأي أُجريت في دولة الكويت حول الحقوق السياسيّة للمرأة، حيث تمّ جمع بيانات عيّنة عشوائيّة من 601 شخص ذكوراً وإناثاً 100 استبانة، وذلك بالتساوي بين المحافظات التالية: العاصمة، وحولي، والفروانية، والجهراء، والأحمدي ومبارك الكبير. وقد صُمّمت العيّنة بحيث تعكس البنية الاجتماعيّة في دولة الكويت حيث شملت: المجموعات العمرية كافة من سن 18 سنة وما فوق، وكل المستويات التعليمية. وتتألف الاستبانة من 20 سؤالاً و6 أسئلة ديموغرافية هي: جنس الشخص والسنّ، والمحافظة التي يسكن فيها، والحالة الاجتماعيّة، والمستوى التعليمي، والدخل الشهري للأسرة.

لقد تمّ اختيار دولة الكويت كنموذج وحالة تقريبية تمثّل البلدان الإسلاميّة الأخرى، لأنّها تضمّ مختلف التجارب ووجهات النظر الفقهيّة حول هذه المسألة، كما أنّها تضم معظم المدارس الفكريّة الإسلاميّة السائدة، وتُعتبر أكثر ديمقراطيّة مقارنة بدول الخليج الأخرى، فهي

الدولة الوحيدة في منطقة الخليج التي لديها برلمان ذو اختيار شعبيّ وحريّة في التعبير وفصل مناسب بين السلطات وكذلك دستور مكتوب، بينما تضمّ دول الخليج الأخرى مجرّد مجالس شورى[1]. كما أنّ السبب الآخر لاختيار الكويت هو أنّها بلدنا الذي نقيم فيه مما يسهّل ويسرّع عمليّة جمع البيانات. ومما يجدر ذكره حصول المرأة الكويتية على حقوقها البرلمانية ترشّحاً وانتخاباً في السادس عشر من مايو للعام الميلادي 2005 مما يمكّنها من ممارسة هذه الحقوق في العمليّة الانتخابية القادمة للبرلمان، ومنذ ذلك التاريخ عُيّنت امرأتان لعضوية المجلس البلدي في العاصمة.

تهدف الإستبانة إلى دراسة ما يلي:

1 ـ تحديد العوامل المؤثّرة في آراء المجتمع في دولة الكويت في ما يتعلّق بالحقوق السياسيّة للمرأة.

2 ـ تحديد العوامل التي تشكّل آراء الأفراد حول الحقوق السياسيّة للمرأة، وفحص ما إذا كانت هذه العوامل ترتكز على حاجات فعلية للمجتمع، أو أنّها ثمرة للعادات والتقاليد الاجتماعيّة، أو أنّها تستند إلى معتقدات دينية.

3 ـ قياس أثر المدارس الفكريّة الإسلاميّة المختلفة على تكوين الرأي العام الإسلاميّ حول الحقوق السياسيّة للمرأة.

---

(1) من منشورات «الديمقراطيّة المفتوحة»، أوبن ديموكراسي ليمتد، WWW.opendemocracy.net

عبد المحسن جمال، **المعارضة السياسيّة في الكويت**، أطروحة مقدّمة لنيل شهادة الدكتوراه من كليّة العلوم الإنسانية والاجتماعية في جامعة سندرلاند، يونيو/حزيران 2002.

7 ـ 2 الأهداف

تهدف هذه الدراسة إلى:

1 ـ التعرّف على أهمّ العوامل التي تحدّد المواقف السائدة من الحقوق السياسيّة للمرأة.

2 ـ تقدير مدى الحضور للمدارس الفكريّة المختلفة وآثارها في المجتمع.

3 ـ قياس تأثير الفتاوى والأحكام الشرعيّة في تكوّين الرأي العام حول الأدوار السياسيّة للمرأة.

4 ـ قياس أثر العادات والتقاليد الاجتماعيّة في تكوّين رأي الفرد والمجتمع حول الحقوق السياسيّة للمرأة.

5 ـ قياس رأي المجتمع حول تولّي المرأة للمناصب السياسيّة.

6 ـ تحديد المناصب التي يرى الرأي العام الكويتي أحقيّة المرأة في توليّها.

7 ـ قياس الرأي العام للمجتمع حول مشاركة المرأة في الشؤون الداخليّة والخارجيّة.

8 ـ قياس الرأي العام للمجتمع حول كيفيّة وصفهم للمشاركة السياسيّة للمرأة في المجتمع.

9 ـ قياس اتجاهات المجتمع حول منح المرأة حقّ التصويت في الانتخابات البرلمانية، وكذلك حقّ الترشّح فيها.

10 ـ قياس رأي المجتمع حول ما إذا كان من الممكن تحقيق سيادة الوطن وتعزيز سلطة الحكم من دون مشاركة المرأة.

11 ـ قياس الرأي العام للمجتمع حول ما إذا كانت المرأة تتمتّع بالقدر الكافي من الكفاءة لتولّي المناصب القياديّة، وقياس الآراء حول أداء النساء اللاّتي شغلن مثل هذه المناصب.

12 ـ تحديد المجموعات الاجتماعيّة الداعمة لمشاركة المرأة في الحياة السياسيّة وتلك التي ترفض هذه المشاركة.

13 ـ قياس مواقف الأشخاص المشمولين في عيّنة الدراسة حول ممارسة النساء اللاّتي لهنّ صلة بهم لحقوقهن في التصويت والترشّح في الانتخابات البرلمانيّة.

14 ـ قياس الرأي العام للمجتمع حول آثار تولّي المرأة لمناصب سياسيّة على وحدة الأسرة وعلى دور الرجل في الحياة السياسيّة.

كما ستختبر هذه الدراسة الفرضيّات التالية:

1 ـ العادات والتقاليد الاجتماعيّة كعوامل مؤثّرة في تكوين اتجاهات الأفراد حيال الحقوق السياسيّة للمرأة.

2 ـ دعم حقوق المرأة السياسيّة أو رفضها يتأثّر بالانتماء إلى مختلف المدارس الفكريّة الإسلاميّة.

3 ـ يتأثّر دعم حقوق المرأة السياسيّة أو رفضها بدرجة الالتزام بالأحكام والفتاوى الشرعيّة الإسلاميّة.

4 ـ إنّ آراء النساء والرجال حول هذه المسألة متشابهة أو متقاربة جداً.

5 ـ يميل سكان المحافظات التي يغلب عليها الانتماء العشائري إلى إظهار معارضة أكبر للحقوق السياسيّة للمرأة.

ملاحظة: تأسّست دولة الكويت منذ أوائل القرن الثامن عشر، من قبائل عربية رئيسية تستوطن في بلدان عدة تمتدّ من عُمان إلى سوريا مروراً بالمملكة العربية السعوديّة والعراق.[1] والقبيلة هي مجموعة كبيرة من العوائل المترابطة والمقسمة إلى عشائر عدّة وتنقسم العشائر إلى فخوذ (ومفردها فخذ)، وتتألف الفخوذ من مجموعات من الأسر، ولكلّ قبيلة خصائص تختلف أو تتشابه مع القبائل الأخرى من حيث اللهجة واللباس والعادات والتقاليد، ومنذ الخمسينات، لم تعد اللهجة من العوامل المميزة بين القبائل وذلك للانفتاح الكبير في المجتمعات الخليجية، ويعدّ المجتمع القبائلي شديد التمسّك بعاداته وتقاليده ومعتقداته الاجتماعيّة والدينية[2].

7 ـ 3 عيّنة الدراسة

كما أشرنا سابقاً، فقد اخترنا دولة الكويت كنموذج وحالة تقريبية لتمثّل البلدان الإسلاميّة الأخرى؛ لأنها تضمّ معظم المدارس الفكريّة في العالم العربي والإسلاميّ، وهي تتألف من ستّ محافظات هي: محافظة الكويت العاصمة، وحولّي، والفروانية، والجهراء، والأحمدي، ومبارك

---

(1) موسوعة كولومبيا الإلكترونية، جامعة كولومبيا. سامي ناصر الخالدي، «**المجموعات السياسيّة الإسلامية في الكويت**»، أطروحة دكتوراه، قسم العلوم السياسية، جامعة بورتسماوث، 1999.

(2) Kuwait TRIBAL NATURE OF GULF SOCIETY, http://workmall.com/wfb2001/Kuwait/kuwait_history_tibal_nature_of_gulf_society.html.
Source: The Library of Congress Country Studies

الكبير، وتختلف هذه المحافظات من حيث تركيبتها السكانية: فبعضها يضمّ أغلبية من الكويتيّين الحضر (غير المنتمين إلى قبائل)، والبعض الآخر يضمّ مزيجاً منوّعاً من المقيمين، والبعض الآخر يضمّ أغلبية من الكويتيين من المنتمين إلى قبائل مختلفة.

ولتحديد حجم العيّنة، قمت بتقدير الانحراف المعياري للمتغيّرات الرئيسيّة في الدراسة وذلك باستخدام الأسئلة الآتية: (1، 3، 4، 6، 13، 17، 18، 19، 20) من الاستبانة. وحيث إنّ الانحرافات المعيارية لهذه الأسئلة كان أغلبها أقلّ من 1، فإنّ متوسّط الانحرافات المعيارية هو أقلّ من 1. وقد تم استخدام الصيغة الإحصائية التالية في تحديد حجم العيّنة:

$$n = \left(\frac{Z_{\frac{\alpha}{2}} * S}{E}\right)^2$$

حيث n = حجم العيّنة المطلوب، وS = الانحراف المعياري المقدّر، E = مقدار الخطأ المطلق والمقبول في التقدير، وZ = القيمة المعيارية من التوزيع الطبيعي المستخدمة في فترة الثقة للمتوسّط الحسابي لمجتمع الدراسة باستخدام مستوى المعنويّة α وقد استخدمنا α = 5% أي أن (1 − α = 95%؛ وZ = 1,96؛ S = 1 (مقدرة باستخدام أول 150 استبانه تمّ جمعها)؛ E = 1،0.

وللتوضيح فإنّ n المحسوبة تقدر بحوالي 385، أي إننا إذا أردنا تقدير القيمة الحقيقية لمتوسّط الحسابي للمجتمع للمتغيّرات الرئيسيّة في الدراسة وبثقة قدرها 95%، ونسبة خطأ مطلق قدرة ±1%، فإنّ حجم العيّنة المطلوب هو 385. وقد قمت بزيادة حجم العيّنة إلى 600 للتوصل إلى نتائج تقديريّة أفضل، وقد تم فعليا جمع 601 استبانة.

قُسم حجم العيّنة بالتساوي بين المحافظات الست حيث جمعت 100 استبانة من كلّ محافظة، وقد حددت العيّنة بحيث تبرز رأي الرجال والنساء بالتساوي، لذلك كان 50% من المستجوبين في كلّ محافظة من الذكور و50% من النساء. وقد تمّ اختيار المشاهدات بطريقة عشوائية من أماكن مختلفة في هذه المحافظات (الجامعات ومراكز التسوّق وأماكن العمل والمنازل.. إلخ..)، وذلك من قبل وحدة الاستشارات الإحصائية في كليّة العلوم الإدارية في جامعة الكويت. وبعد عمليّة جمع الإستبانات، قامت هذه الوحدة بفحص الاستبانات للتأكد من صحتها، ومن ثم تم إدخالها في قواعد بيانات إلكترونية باستخدام الرزم الإحصائية SPSS، وتمت مراجعة البيانات المدخلة مع الاستبانات الأصليّة.

7 ـ 4 استبانة الدراسة

تتكوّن استبانة الدراسة من جزئين، والأسئلة الرئيسيّة للدراسة (20 سؤالاً) والواردة في الجزء الأول منها كانت على شكل أسئلة متعدّدة الخيارات أو أسئلة متعدّدة الإجابة، أما القسم الثاني من الاستبانة فيشمل 6 أسئلة تتناول البيانات الأساسيّة والديموغرافيّة الخاصة بالمستجوَبين في الدراسة الاستطلاعيّة.

وقد صُمّمت الاستبانة لتقع في ورقة واحدة من قياس A3، وطبعت على أربع صفحات من هذه الورقة لتبدو أقصر حجماً. وتمّ اختبارها للتأكّد من وضوح معاني الأسئلة فيها، جرى إعدادها نهائياً بنسختين عربيّة وإنكليزيّة. وقد وضعت الأسئلة الديموغرافية في نهايتها لاشتمالها على أسئلة قد تكون المعلومات المطلوبة فيها ذات طبيعة حساسة عن البعض.

في ما يلي الأسئلة الواردة في الاستبانة إلى جانب الرموز المستخدمة لإدخال المعلومات في قاعدة بيانات برنامج (SPSS):

س1 ـ برأيك، ما هي العوامل التي تحدّد الموقف من الحقوق السياسيّة للمرأة في المجتمع؟ يرجى اختيار أهم ثلاثة عوامل وترتيبها بحسب الأهميّة (1) الأهم ثم (2) الثاني في الأهميّة ثم (3) التالي في الأهمية.

العامل	ترتيب الأهميّة	الرمز
س1 ـ 1 الفتوى الشرعيّة للفقيه		1 أو 2 أو 3
س1 ـ 2 الرأي الشخصي للإنسان المسلم		1 أو 2 أو 3
س1 ـ 3 دستور البلاد		1 أو 2 أو 3
س1 ـ 4 العادات والتقاليد		1 أو 2 أو 3
س1 ـ 5 حجة المجتمع الفعلية		1 أو 2 أو 3
س1 ـ 6 أهليّة المرأة لهذا الدور في المجتمع		1 أو 2 أو 3
س1 ـ 7 عوامل أخرى: (يُرجى تحديد العامل)		1 أو 2 أو 3

س2 ـ أيّ من المدارس الفكرية هي الأقرب إلى تمثيلك الشخصي؟ (يرجى اختيار إجابة واحدة فقط)

المدرسة الفكريّة		الرمز
1 ـ المدارس الليبراليّة غير الإسلاميّة	□	0 أو 1
2 ـ المدارس الليبراليّة الإسلاميّة	□	0 أو 1
3 ـ مسلم غير منتمٍ إلى أي مدرسة محدّدة	□	0 أو 1
4 ـ مدرسة الأخوان المسلمين	□	0 أو 1
5 ـ المدرسة السلفيّة	□	0 أو 1
6 ـ مدارس المذهب الجعفري	□	0 أو 1

7 ـ مدارس أخرى : (يُرجى تحديدها)	□	0 أو 1
8 ـ لا أنتمي إلى أية مدرسة	□	0 أو 1

س3 ـ أتبنّى الفتاوى الشرعية التي :

الاختيار		الرمز
تحرّم العمل السياسيّ على المرأة	□	1
تجيز العمل السياسيّ للمرأة	□	2
لا أتبنّى أيّ فتوى شرعيّة	□	3

س4 ـ برأيك، ما هو أثر العادات والتقاليد في تشكيل قناعات الفرد أو المجتمع تجاه الموقف من الحقوق السياسيّة للمرأة؟

الاختيار		الرمز
ليس لها أثر على الإطلاق	□	1
لها أثر ضعيف	□	2
لها أثر قويّ	□	3
هي العامل الأساسي في تشكيل الرأي	□	4

س5 ـ تقر معظم المدارس الفكرية الإسلاميّة ودستور البلاد على أنّ الأمة هي مصدر السيادة والحكم، بمعنى أنّ الشعب هو الذي يختار سلطاته الحاكمة والمشرّعة والمنفّذة. فهل ترى أنه من الممكن تحقيق مبدأ سيادة الأمة على سياسة البلاد من دون مساهمة المرأة؟

الاختيار		الرمز
نعم تحقّق	□	1
تحقّق ولكن بشكل منقوص	□	2
لا تحقّق	□	3

س6 ـ ما هو رأيك في مشاركة المرأة في إدارة شؤون البلاد السياسية الخارجيّة والداخليّة؟

الاختيار		الرمز
لا أرى مشاركتها على الإطلاق	□	1
مشاركتها غير ضروريّة	□	2
يمكن مشاركتها في مايتعلّق بالسياسة الداخليّة فقط	□	3
ضرورة مشاركتها في السياسة الداخليّة والخارجيّة	□	4

س7 ـ برأيك ماذا يصحّ أن توصف به المشاركة السياسية للمرأة في المجتمع؟ (يمكن اختيار أكثر من إجابة)

الاختيار		الرمز
س7 ـ 1 حقّ سياسيّ	□	0 أو 1
س7 ـ 2 واجب سياسيّ	□	0 أو 1
س7 ـ 3 ترف سياسيّ	□	0 أو 1
س7 ـ 4 وسيلة لترشيد قرارات تمثّل المجتمع ككل	□	0 أو 1
س7 ـ 5 أمر مخالف للشرع	□	0 أو 1
س7 ـ 6 أمر مخالف للعادات	□	0 أو 1

س8 ـ في رأيك ما هو موقف الدستور الكويتي من الحقوق السياسية للمرأة؟

الاختيار		الرمز
الدستور الكويتي أتى صريحاً في إقرار حقوقها السياسيّة	□	1
الدستور الكويتي أقر ضمنياً حقوقها السياسيّة	□	2

الدستور الكويتي أتى مبهماً في موقفه من الحقوق السياسيّة للمرأة	☐	3
الدستور الكويتي لم يقرّ للمرأة حقوقاً سياسيّة	☐	4

س9 ـ هل ترى أنّ المرأة الكويتية التي تقلّدت بعض المناصب القياديّة الهامة قد حقّقت نجاحات فيها؟

الاختيار		الرمز
نعم بدرجة قوية	☐	1
نعم إلى حدّ ما	☐	2
نعم ولكن بدرجة ضعيفة	☐	3
لا إلى حد ما لم تنجح	☐	4
فشلت تماما	☐	5

س10 ـ هل ترى أنّ المرأة الكويتية مؤهّلة لتقلّد المناصب القيادية العامة؟

الاختيار		الرمز
نعم بدرجة قويّة	☐	1
نعم إلى حدّ ما	☐	2
نعم ولكن بدرجة ضعيفة	☐	3
لا إلى حد غير مؤهّلة	☐	4
غير مؤهّلة تماماً	☐	5

س11 ـ برأيك ـ ومن خلال تجربتك ـ أيّ فئات المجتمع هي الأكثر معارضة للمشاركة السياسية للمرأة؟ يرجى اختيار الفئات الثلاث الأكثر معارضة وترتيبها بحسب درجة المعارضة: (1) الأكثر معارضة (2) الثاني في درجة المعارضة ثم (3) التالي في المعارضة:

الاختيار		الرمز
س11 ـ 1 الأميّون	□	1 أو 2 أو 3
س11 ـ 2 المثقّفون	□	1 أو 2 أو 3
س11 ـ 3 علماء الدين	□	1 أو 2 أو 3
س11 ـ 4 شباب الجامعات والمعاهد	□	1 أو 2 أو 3
س11 ـ 5 المنتمون إلى التيارات الفكريّة الإسلاميّة	□	1 أو 2 أو 3
س11 ـ 6 المنتمون إلى التيارات الفكريّة القوميّة والوطنيّة	□	1 أو 2 أو 3
س11 ـ 7 الشباب غير المتزوّج	□	1 أو 2 أو 3
س11 ـ 8 الشباب المتزوّج	□	1 أو 2 أو 3
س11 ـ 9 كبار السن	□	1 أو 2 أو 3
س11 ـ 10 أبناء القبائل	□	1 أو 2 أو 3
س11 ـ 11 الرجال	□	1 أو 2 أو 3
س11 ـ 12 النساء	□	1 أو 2 أو 3

س12 ـ أي فئات المجتمع تراها الأكثر تأييداً لمشاركة المرأة السياسيّة؟ يرجى اختيار الفئات الثلاث الأكثر تأييدا وترتيبها بحسب درجة التأييد: (1) الأكثر تأييداً (2) الثاني في درجة التأييد، ثم (3) التالي في التأييد:

الاختيار		الرمز
س12 ـ 1 المفكّرون	□	1 أو 2 أو 3
س12 ـ 2 المثقّفون	□	1 أو 2 أو 3
س12 ـ 3 شباب الجامعات والمعاهد	□	1 أو 2 أو 3
س12 ـ 4 المنتمون إلى التيارات الفكريّة الإسلاميّة	□	1 أو 2 أو 3
س12 ـ 5 المنتمون إلى التيارات الفكريّة القوميّة والوطنيّة	□	1 أو 2 أو 3

س12 ـ 6 المنتمون إلى جمعيات النفع العام	□	1 أو 2 أو 3
س12 ـ 7 المنتمون إلى الفكر الليبرالي	□	1 أو 2 أو 3
س12 ـ 8 الجمعيّات النسائيّة	□	1 أو 2 أو 3
س12 ـ 9 الشباب غير المتزوّج	□	1 أو 2 أو 3
س12 ـ 10 الشباب المتزوّج	□	1 أو 2 أو 3
س12 ـ 11 النساء	□	1 أو 2 أو 3
س12 ـ 12 الرجال	□	1 أو 2 أو 3

س13 ـ هل تؤيّد أن تتقلّد المرأة المناصب السياسيّة؟

الاختيار		الرمز
نعم، أؤيّد بالكامل	□	1
أؤيّد في بعضها	□	2
لا أؤيّد مطلقاً	□	3

س14 ـ أيّ من المناصب التالية تؤيد تقلد المرأة لها في المجتمع؟ (يمكن اختيار أكثر من إجابة وذلك بوضع علامة (أمامها):

الاختيار		الرمز
س14 ـ 1 الرئاسة العليا للبلاد	□	0 أو 1
س14 ـ 2 رئاسة الوزراء	□	0 أو 1
س14 ـ 3 الوزارة	□	0 أو 1
س14 ـ 4 قيادة الجيوش	□	0 أو 1
س14 ـ 5 قيادة الشرطة	□	0 أو 1
س14 ـ 6 قيادة الاستخبارات	□	0 أو 1
س14 ـ 7 أن تكون مجنّدة في الجيش	□	0 أو 1

س14 ـ 8 شرطيّة	☐	0 أو 1
س14 ـ 9 مخبرة سريّة	☐	0 أو 1
س14 ـ 10 رئاسة القضاء	☐	0 أو 1
س14 ـ 11 قاضية	☐	0 أو 1
س14 ـ 12 الترشّح للبرلمان	☐	0 أو 1
س14 ـ 13 الانتخاب للبرلمان	☐	0 أو 1
س14 ـ 14 رئاسة البرلمان	☐	0 أو 1
س14 ـ 15 رئاسة اللجان البرلمانيّة	☐	0 أو 1
س14 ـ 16 السفارة عن البلاد في الخارج	☐	0 أو 1
س14 ـ 17 أخرى :	☐	0 أو 1

س15 ـ هل تعتقد أن نيل المرأة الممارسة للأدوار السياسيّة سينشأ منه اختلال في الروابط الأسريّة؟

الاختيار		الرمز
لا	☐	1
بشكل محدود	☐	2
إلى حدّ ما	☐	3
نعم بشكل كبير	☐	4

س16 ـ هل تعتقد أنّ ممارسة المرأة للأدوار السياسيّة ستضعف من مكانة الرجل السياسيّة؟

الاختيار		الرمز
لا	☐	1
بشكل محدود	☐	2

إلى حدّ ما	☐	3
نعم بشكل كبير	☐	4

س17 ـ عند إقرار حق المرأة في التصويت لانتخابات مجلس الأمة فإنّني سأكون إزاء ممارسة هذا الحق من:

الاختيار		الرمز
المعارضين	☐	1
المحايدين	☐	2
الداعين	☐	3

س18 ـ عند إقرار حق المرأة في الترشح لانتخابات مجلس الأمة فإنّني سأكون إزاء ممارسة هذا الحق من:

الاختيار		الرمز
المعارضين	☐	1
المحايدين	☐	2
الداعين	☐	3

س19 ـ عند إقرار حقّ المرأة في التصويت لانتخابات مجلس الأمة؛ فإنّ موقفي بصدد ممارسة كلّ من لهن صلة بي من النساء لهذا الأمر هو:

الاختيار		الرمز
المنع	☐	1
الحياد	☐	2
التشجيع	☐	3

س20 ـ عند إقرار حقّ المرأة في الترشيح لانتخابات مجلس الأمة فإنّ موقفي بصدد ممارسة كلّ من لهن صلة بي من النساء لهذا الأمر هو:

الاختيار		الرمز
المنع	□	1
الحياد	□	2
التشجيع	□	3

البيانات الشخصية

س21 ـ الجنس:

الاختيار		الرمز
ذكر	□	1
أنثى	□	2

س22 ـ فئات العمر:

الاختيار		الرمز
19 ـ 25	□	1
26 ـ 30	□	2
31 ـ 40	□	3
41 ـ 50	□	4
أكثر من 50	□	5

س23 ـ محافظة السكن:

الاختيار		الرمز
العاصمة	□	1

حولي	☐	2
الفروانية	☐	3
الجهراء	☐	4
الأحمدي	☐	5
مبارك الكبير	☐	6

س24 ـ الحالة الاجتماعيّة :

الاختيار		الرمز
أعزب	☐	1
متزوّج بدون أطفال	☐	2
متزوّج مع أطفال	☐	3
أخرى	☐	4

س25 ـ المستوى التعليمي :

الاختيار		الرمز
لا يقرأ	☐	1
يقرأ ويكتب	☐	2
ابتدائي أو متوسّط	☐	3
ثانويّ أو ما يعادله	☐	4
دبلوم أو ما يعادله	☐	5
شهادة جامعية أو ما يعادلها	☐	6
ماجستير أو دكتوراه	☐	7

س26 ـ دخل الأسرة الشهري:

الاختيار		الرمز
أقل من 300 د. ك.	□	1
300 ـ 500 د. ك.	□	2
501 ـ 750 د. ك.	□	3
751 ـ 1000 د. ك.	□	4
1001 ـ 1500 د. ك.	□	5
1501 ـ 2000 د. ك.	□	6
2001 ـ 3000 د. ك.	□	7
أكثر من 3000 د. ك.	□	8

7 ـ 5 أساليب التحليل الإحصائي المستخدمة

في هذا القسم، سوف أستخدم طرق التحليل الإحصائي التالية في تحليل معلومات الاستبانات:

- جداول التكرار العادي والنسبي.
- المقاييس الإحصائيّة الوصفيّة البسيطة مثل المتوسّطات الحسابيّة والانحرافات المعياريّة.
- الاختبارات المعلميّة واللاّمعلميّة لمجتمعين.
- الاختبارات المعلميّة واللّامعلميّة لأكثر من مجتمعين.
- اختبار مربع كاي لفحص الاستقلالية.

7 ـ 6 توصيف عيّنة الدراسة

يعرض الجدول 7 ـ 1 توزيع عيّنة الدراسة حسب نوع الأشخاص المشمولين فيها، حيث يتّضح أنّ العيّنةقد استوفت المعيار المحدّد وهو تساوي نسبة الذكور والإناث في عيّنة الدراسة (50% تقريباً من الذكور و50% من الإناث).

الجدول (7 ـ 1) توزيع عيّنة الدراسة حسب النوع

النوع	التكرار	النسبة	النسبة المصحّحة	النسبة التراكميّة
الذكور	301	50,1	50,1	50,1
الإناث	300	49,9	49,9	100,0
المجموع	601	100	100	

يعرض الجدول 7 ـ 2 توزيع الفئات العمريّة لعيّنة الدراسة. حيث يظهر تقارب نسبة تمثيل هذه الفئات.

الجدول (7 ـ 2) الفئات العمريّة لعيّنةالدراسة

الفئة العمريّة	التكرار	النسبة	النسبة المصحّحة	النسبة التراكميّة
19 ـ 25	126	21,0	21,0	21,0
26 ـ 30	123	20,5	20,5	41,4
31 ـ 40	127	21,1	21,1	62,6
41 ـ 50	117	19,5	19,5	82,0
أكثر من 50	108	18,0	18,0	100,0
المجموع	601	100	100	

الجدول 7 ـ 3 يظهر تساوي حجم العيّنة المختارة من كلّ محافظة من المحافظات الست في دولة الكويت.

الجدول (7 ـ 3) محافظة السكن لعيّنة الدراسة

المحافظة	التكرار	النسبة	النسبة المصححة	النسبة التراكمية
العاصمة	100	16,6	16,6	16,6
حولي	100	16,6	16,6	33,3
الفروانية	100	16,6	16,6	49,9
الجهراء	100	16,6	16,6	66,6
الأحمدي	101	16,8	16,8	83,4
مبارك الكبير	100	16,6	16,6	100,0
المجموع	601	100	100	

إنّ معظم المشمولين في عيّنة الدراسة هم من المتزوّجين الذين يعولون (2. 61%)، في حين كان 25,6% منهم من العازبين، و9,8% من المتزوّجين الذين ليس لهم أطفال، كما يظهر ذلك الجدول 7 ـ 4.

الجدول (7 ـ 4) الحالة الاجتماعيّة لمفردات عيّنة الدراسة

الحالة الاجتماعيّة	التكرار	النسبة	النسبة المصحّحة	النسبة التراكميّة
أعزب	154	25,6	25,6	25,6
متزوّج بدون أطفال	59	9,8	9,8	35,4
متزوّج مع أطفال	368	61,2	61,2	96,7
أخرى	20	3,3	3,3	100,0
المجموع	601	100	100	

يظهر الجدول 7 ـ 5 أنّ 87,5% من عيّنة الدراسة قد أكملوا التعليم الثانويّ على الأقل (تعليم ثانويّ أو أعلى من ذلك)، وأنّ 33,3% منهم هم من خريجي الجامعات و12,5% لديهم مستوى الشهادة المتوسّطة أو ما دون ذلك.

الجدول (7 ـ 5) المستوى التعليمي لعيّنة الدراسة

المستوى التعليمي	التكرار	النسبة	النسبة المصحّحة	النسبة التراكميّة
لا يقرأ	7	1,2	1,2	1,2
يقرأ ويكتب	11	1,8	1,8	3,0
إبتدائي أو متوسّط	57	9,5	9,5	12,5
ثانوي أو ما يعادله	156	26,0	26,0	38,4
دبلوم أو ما يعادله	160	26,6	26,6	65,1
جامعي أو ما يعادله	200	33,3	33,3	98,3
ماجستير أو دكتوراه	10	1,7	1,7	100,0
المجموع	601	100	100	

يظهر الجدول 7 ـ 6 أنّ 25,8% من عيّنة الدراسة ينتمون إلى عائلات ذات دخل منخفض نسبياً (750 د. ك. شهريا أو أقلّ)، و45,6% ينتمون إلى عائلات متوسّطة الدخل (بين 751 د. ك. و1500 د. ك.)، و28,6% ينتمون إلى عائلات ذات دخل مرتفع نسبياً (1501 د. ك. أو أكثر).

الجدول (7 ـ 6) الدخل الشهري للأسرة

الدخل الشهري	التكرار	النسبة	النسبة المصحّحة	النسبة التراكميّة
أقل من 300 د. ك.	7	1,2	1,2	1,2

301 ـ 500 د. ك.	48	8,0	8,0	9,2
501 ـ 750 د. ك.	100	16,6	16,6	25,8
751 ـ 1000 د. ك.	125	20,8	20,8	46,6
1001 ـ 1500 د. ك.	149	24,8	24,8	71,4
1501 ـ 2000 د. ك.	143	23,8	23,8	95,2
2001 ـ 3000 د. ك.	15	2,5	2,5	97,7
أكثر من 3000 د. ك.	14	2,3	2,3	100,0
المجموع	601	100	100	

7 ـ 7 تحليل مقاييس الرأي

يعرض هذا الجزء نتائج الأسئلة الرئيسيّة للدراسة أيّ الأسئلة من 1 إلى 20 في استبانة الدراسة.

يُعنى السؤال (1) بالعوامل التي تؤثّر في تحديد موقف المستجيبين نحو الحقوق السياسيّة للمرأة في المجتمع، حيث طلبنا منهم اختيار ثلاثة عوامل من قائمة تضمّ ستة عوامل محدّدة، بالإضافة إلى اختيار مفتوح غير محدّد يستطيع المجيب تحديد وإضافة عامل جديد آخر إلى القائمة السابقة، ومن بين الاختيارات الثلاثة التي يحدّدها المجيب عليه تحديد ترتيب أهميّة هذه العوامل من العامل الأهم والذي يأخذ الترتيب رقم (1)، ثم العامل الثاني في الترتيب ويأخذ الرقم (2)، والثالث ويأخذ الترتيب رقم (3). العوامل المذكورة في السؤال فهي:

س1 ـ 1 الفتوى الشرعيّة للفقيه.

س1 ـ 2 الرأي الشخصيّ للإنسان المسلم.

س1 ـ 3 دستور البلاد.

س1 ـ 4 العادات والتقاليد.

س1 ـ 5 حاجة المجتمع الفعليّة.

س1 ـ 6 أهليّة المرأة لهذا الدور في المجتمع.

س1 ـ 7 أخرى (يرجى تحديدها).

يعرض الجدول 7 ـ 7 ـ أ توزيع تكرارات العوامل التي تحدّد موقف المجيبين عن استبانة الدراسة نحو الحقوق السياسيّة للمرأة في المجتمع، كما يظهر الجدول تكرار العامل الأهم في الترتيب، والعامل الذي يليه في الأهميّة، وكذلك العامل الثالث في الترتيب، وذلك بالنسبة إلى العوامل الستة المذكورة في السؤال، مع العامل الإضافي والاختياري الأخير، ويظهر الجدول كذلك المتوسّط الحسابي لكلّ عامل، وتشكل هذه المتوسّطات بالإضافة إلى مجموع التكرارات مؤشّرات حول الأهميّة النسبية إلى كلّ عامل، إذ كلّما قلّ المتوسّط الحسابي وزاد التكرار للعامل زادت الأهميّة النسبية إلى هذا العامل.

الجدول (7 ـ 7 ـ أ) التكرارات والمتوسّطات الحسابية للعوامل التي تحدّد الموقف من الحقوق السياسيّة للمرأة

رقم السؤال / الأهمية	س1 ـ 1	س1 ـ 2	س1 ـ 3	س1 ـ 4	س1 ـ 5	س1 ـ 6	س1 ـ 7
العامل الأكثر أهميّة	248	53	131	69	58	39	4
العامل الثاني في الأهميّة	89	82	87	163	85	92	2
العامل الثالث في الأهميّة	61	117	80	122	96	117	2
المجموع	398	252	298	354	239	248	8
المجموع المرجح	609	568	545	761	516	574	14
المتوسّط الحسابي	1,53	2,25	1,83	2,15	2,16	2,31	1,75
ترتيب الأهمية	1	4	3	2	6	5	

ويبرز الجدول 7 ـ 7 ـ ب المعلومات نفسها ولكن في شكل تكرارات نسبية.

الجدول (7 ـ 7 ـ ب)

التكرارات النسبية للعوامل التي تحدّد الموقف من الحقوق السياسية للمرأة

رقم السؤال / الأهمية	س1 ـ 1%	س1 ـ 2%	س1 ـ 3%	س1 ـ 4%	س1 ـ 5%	س1 ـ 6%	س1 ـ 7%
العامل الأكثر أهميّة	41,3	8,8	21,8	11,5	9,7	6,5	0,7
العامل الثاني في الأهميّة	14,8	13,6	14,5	27,1	14,1	15,3	0,3
العامل الثالث في الأهميّة	10,1	19,5	13,3	20,3	16,0	19,5	0,3

الجدول التالي يدرج العوامل مرتّبة بحسب أهميّتها النسبية في تحديد المواقف من الحقوق السياسيّة للمرأة في المجتمع:

الأهمية النسبية	العامل
1	س1 ـ 1 الفتوى الشرعيّة للفقيه
2	س1 ـ 4 العادات والتقاليد
3	س1 ـ 3 دستور البلاد
4	س1 ـ 2 الرأي الشخصي للإنسان المسلم
5	س1 ـ 6 أهليّة المرأة لهذا الدور في المجتمع
6	س1 ـ 5 حاجة المجتمع الفعلية
7	س1 ـ 7 أخرى

يظهر الجدول رقم 7 ـ 8 نتائج تحليل إجابات السؤال (2) في الاستبانة، والذي يسأل عن المدرسة الفكريّة الأقرب إلى التمثيل الشخصي للمجيبين، حيث يبرز الجدول أن 52,6% من المجيبين هم من المسلمين غير الملتزمين بآراء أيّة مدرسة فكريّة، وهذا مقارب لحقيقة الوضع في المجتمع الكويتي. كما يعكس الجدول أيضاً

التوزيع النسبي للتمثيل الفعلي للمدارس الفكريّة السائدة في هذا المجتمع.

الجدول (7 ـ 8)

المدرسة الفكريّة الأقرب إلى توجّهات المستجوَبين

المدرسة الفكرية	التكرار	النسبة	النسبة المصحّحة	النسبة التراكميّة
المدارس الليبراليّة غير الإسلاميّة	1	0,2	0,2	0,2
المدارس الليبراليّة الإسلاميّة	19	3,2	3,2	3,3
مسلم غير منتمٍ إلى أيّ مدرسة محدّدة	316	52,6	52,6	55,9
مدرسة الأخوان المسلمين	31	5,2	5,2	61,1
المدرسة السلفيّة	80	13,3	13,3	74,4
مدارس المذهب الجعفري	106	17,6	17,6	92,0
مدارس أخرى	1	0,2	0,2	92,2
لا أنتمي إلى أية مدرسة	47	7,8	7,8	100
المجموع	601	100	100	

يلخّص الجدول 7 ـ 9 نتائج الإجابة عن السؤال رقم (3)، وحيث يُظهر الجدول أن 42,4 % لا تتبنّى أيّ فتوى شرعيّة في تحديد موقفها من الحقوق السياسيّة للمرأة، في حين يؤكّد 31,6% من المشمولين في عيّنة الدراسة أنّ موقفهم الرافض لحقوق السياسيّة للمرأة يستند أساساً إلى تحريم الشريعة ذلك، ومن الناحية الأخرى كان 26,0% من عيّنة الدراسة في الجانب الآخر الذي يعتمد على نصوص شرعيّة إسلاميّة تجيز

الحقوق السياسيّة للمرأة، وكنتيجة لذلك، فإنّ 57,6% من المشمولين في الدراسة يعتمدون على الحكم الشرعي الإسلاميّ في تكوين وتحديد موقفهم من الحقوق السياسيّة للمرأة.

الجدول (7 ـ 9) أتبنّى الفتاوى الشرعيّة التي

	التكرار	النسبة	النسبة المصحّحة	النسبة التراكميّة
تحرّم العمل السياسيّ على المرأة	190	31,6	31,6	31,6
تجيز العمل السياسيّ للمرأة	156	26,0	26,0	57,6
لا أتبنّى أيّ فتوى شرعيّة	255	42,4	42,4	100
المجموع	601	100	100	

يلخّص الجدول 7 ـ 10 نتائج تحليل السؤال رقم (4) في الاستبانة الذي يقيس أثر العادات والتقاليد في تشكيل القناعات الفرديّة والاجتماعيّة نحو الحقوق السياسيّة للمرأة، ويتّضح من الجدول أن 62,8% من عيّنة الدراسة يقرّون بأنّ العادات والتقاليد إمّا هي العامل الأساسي في تشكيل المواقف من الحقوق السياسيّة للمرأة، أو أنّ لها أثراً قوياً في ذلك.

الجدول (7 ـ 10)

أثر العادات والتقاليد في تشكيل قناعات الفرد والمجتمع تجاه الموقف من الحقوق السياسيّة للمرأة

	التكرار	النسبة	النسبة المصحّحة	النسبة التراكميّة
ليس لها أثر على الإطلاق	84	14,0	14,0	14,0

لها أثر ضعيف	140	23,3	23,3	37,3
لها أثر قويّ	248	41,3	41,3	78,5
هي العامل الأساسي في تشكيل الرأي	129	21,5	21,5	100
المجموع	601	100	100	

وحسب المعلومات التي يلخّصها الجدول رقم 7 ـ 11 الذي يبرز آراء عيّنة الدراسة حيال إمكانيّة تحقيق مبدأ سيادة الأمة على البلاد من دون المساهمة السياسيّة للمرأة:

ـ 14,0% يعتقدون أنّ سيادة الوطن لا يمكن تحقيقها من دون دور للمرأة.

ـ 43,6% يعتقدون أن سيادة الوطن يمكن تحقيقها من دون دور للمرأة.

ـ 42,4% يعتقدون أنّ سيادة الوطن يمكن تحقيقها ولكن بشكل جزئي ومنقوص من دون دور للمرأة.

من ذلك يتّضح أن 56,4% من المجيبين عن استبانة الدراسة يعتقدون أن سيادة الوطن لن تتحقق بالكامل أو أنّها لن تتحقق أبداً من دون دور سياسيّ للمرأة.

الجدول (7 ـ 11)
إمكانيّة تحقيق مبدأ سيادة الأمة
على سياسة البلاد من دون مساهمة المرأة

	التكرار	النسبة	النسبة المصحّحة	النسبة التراكميّة
نعم تحقّق	262	43,6	43,6	43,6

تحقق ولكن بشكل منقوص	255	42,4	42,4	86,0
لا تحقّق	84	14,0	14,0	
المجموع	601	100	100	

في ما يخصّ السؤال (6) في استبانة الدراسة، فإنّ الجدول رقم 12,7 يلخّص الإجابات المتعلّقة بآراء عيّنة الدراسة في مشاركة المرأة في إدارة شؤون البلاد السياسيّة الخارجيّة والداخليّة، وتشير النتائج إلى أن 25,6% لا يرون مشاركة المرأة على الإطلاق، و29,6% يرون مشاركتها غير ضروريّة أو غير فعالة، و21,3 % يعتقدون أنّ المرأة يمكن أن تشارك في الشؤون والسياسات المحليّة فقط، في حين أن 23,5% يرون ضرورة مشاركتها في شؤون البلاد السياسيّة الخارجيّة والداخليّة.

نخلص إلى أن 55,2% من الكويتيين والكويتيات لا يؤمنون بدور سياسيّ للمرأة، وأن 23,5% فقط يؤيدون مشاركتها السياسيّة الكاملة.

الجدول (7 ـ 12)

رأيك في مشاركة المرأة في إدارة شؤون البلاد السياسيّة الخارجيّة والداخليّة

	التكرار	النسبة	النسبة المصحّحة	النسبة التراكميّة
لا أرى مشاركتها على الإطلاق	154	25,6	25,6	25,6
مشاركتها غير ضروريّة	178	29,6	29,5	55,2
يمكن مشاركتها في ما يتعلّق بالسياسة الداخليّة فقط	128	21,3	21,3	76,5

ضرورة مشاركتها في السياسة الداخليّة والخارجيّة	141	23,5	23,5	100
المجموع	601	100	100	

يظهر الجدول رقم 7 ـ 13 آراء الكويتيّين والكويتيات نحو وصف المشاركة السياسيّة للمرأة في المجتمع. حيث أنّ 20,5% يصفونها بالترف السياسيّ، و19,3 % يصفونها بأنها مخالفة للعادات و17,7%، يرون أنّها مخالفة للشرع، و16,1% يصفون هذه المشاركة بأنها حق سياسيّ، و8,1% يعتقدون أنّها واجب سياسيّ، و18,2% يرون أنّها وسيلة لترشيد قرارات تمثّل المجتمع ككل، وتلخيصاً يمكن القول أنّ 57,5% يعتقدون أنّ المشاركة السياسيّة للمرأة في المجتمع تشكّل نوعاً من الرفاهية أو تعتبر مخالفة للتقاليد والدين الإسلاميّ، وأن 42,5 % يرون أنّها حق أو واجب سياسيّ.

الجدول (7 ـ 13)

برأيك بماذا يصحّ أن توصف المشاركة السياسيّة للمرأة في المجتمع

الوصف	التكرار	النسبة
س7 ـ 1 حقّ سياسيّ	154	16.1
س7 ـ 2 واجب سياسيّ	78	8.1
س7 ـ 3 ترف سياسيّ	197	20.5
س7 ـ 4 وسيلة لترشيد قرارات تمثّل المجتمع ككل	175	18.2
س7 ـ 5 أمر مخالف للشرع	170	17.7
س7 ـ 6 أمر مخالف للعادات	185	19.3
المجموع	959	100

يحلّل الجدول رقم 7 ـ 14 الإجابات عن السؤال (8) والمتعلّق برأي عيّنة الدراسة من موقف الدستور الكويتي من الحقوق السياسيّة للمرأة، حيث تظهر النتائج أن 42% يرون أنّ الدستور الكويتي أتى مبهماً في موقفه من الحقوق السياسيّة للمرأة، بينما أشار 33,6% أنّه لم يقرّ للمرأة حقوقاً سياسيّة، وفي الجانب الآخر أشار 24,3% إلى أنّه قد أقرّ للمرأة حقوقها السياسيّة بشكل صريح أو ضمني.

الجدول (7 ـ 14)

رأيك في موقف الدستور الكويتي من الحقوق السياسيّة المرأة

الرأي	التكرار	النسبة	النسبة الصحيحة	النسبة التراكمية
الدستور الكويتي أتى صريحاً في إقرار حقوقها السياسيّة	49	8,2	8,2	8,2
الدستور الكويتي أقرّ ضمنياً حقوقها السياسيّة	97	16,1	16,1	24,3
الدستور الكويتي أتى مبهماً في موقفه من الحقوق السياسيّة للمرأة	253	42,1	42,1	66,4
الدستور الكويتي لم يقرّ للمرأة حقوقاً سياسيّة	202	33,6	33,6	100,0
المجموع	601	100	100	

يبرز الجدول رقم 7 ـ 15 تكرارات الرأي للسؤال (9) من استبانة الدراسة والمتعلّق برأي حول أداء المرأة الكويتية التي تقلّدت بعض

المناصب الهامة في الدولة، وعما إذا حقّقت فيها نجاحات. وتظهر النتائج أن 55,6 % من الإجابات كانت بنعم بدرجة قوية أو إلى حدّ ما، وأجاب 21,6% بنعم ولكن بدرجة ضعيفة.

من ذلك يمكن أن نستنتج أن 77,2 % من الكويتيّين والكويتيّات يرون أن أداء المرأة الكويتيّة التي تقلّدت مناصب قيادية هامة كان جيداً، وتعتبر هذه النسبة مرتفعة بينما 22,8% فقط يرون عكس ذلك.

الجدول (7 ـ 15)

هل ترى أنّ المرأة الكويتيّة التي تقلّدت بعض المناصب القياديّة الهامة قد حقّقت نجاحات فيها؟

الرأي	التكرار	النسبة	النسبة المصحّحة	النسبة التراكميّة
نعم بدرجة قوية	132	22,0	22,0	22,0
نعم إلى حدّ ما	202	33,6	33,6	55,6
نعم ولكن بدرجة ضعيفة	130	21,6	21,6	77,2
لا إلى حدّ ما لم تنجح	62	10,3	10,3	87,5
فشلت تماماً	75	12,5	12,5	100,0
المجموع	601	100	100	

يظهر الجدول رقم 7 ـ 16 الإجابات عن السؤال (10) والمتعلّق بأهليّة المرأة الكويتيّة تقلّد المراكز القياديّة العامة. حيث تبرز النتائج أن 62,1% يرون أنّها قادرة على ذلك بدرجة قويّة إلى ضعيفة. في حين يعتقد 37,9% أنّها غير مؤهّلة لتقلّد مثل هذه المناصب.

الجدول (7 ـ 16)

هل ترى أنّ المرأة الكويتيّة مؤهلة لتقلّد المراكز القياديّة العامة؟

الرأي	التكرار	النسبة	النسبة المصحّحة	النسبة التراكميّة
نعم بدرجة قويّة	113	18.8	18.8	18,8
نعم إلى حدّ ما	169	28.1	28.1	46,9
نعم ولكن بدرجة ضعيفة	91	15.1	15.1	62,1
لا إلى حدّ غير مؤهّلة	67	11.1	11.1	73,2
غير مؤهّلة تماماً	161	8.26	8.26	100,0
المجموع	601	100	100	

يطرح السؤال (11) على مفردات عيّنة الدراسة السؤال التالي: «**برأيك ــ ومن خلال تجربتك ـ أيّ فئات المجتمع هي الأكثر معارضة للمشاركة السياسيّة للمرأة؟**»، ويطلب منهم تحديد إجاباتهم باختيار الفئات الثلاث الأكثر معارضة وترتيبها بحسب درجة المعارضة: (1) الأكثر معارضة (2) الثاني في درجة المعارضة ثم (3) التالي في المعارضة. وطرح السؤال الفئات التالية:

س11 ـ 1 الأميّون.

س11 ـ 2 المثقّفون.

س11 ـ 3 علماء الدين.

س11 ـ 4 شباب الجامعات والمعاهد.

س11 ـ 5 المنتمون إلى التيارات الفكريّة الإسلاميّة.

س11 ـ 6 المنتمون إلى التيارات الفكريّة القوميّة والوطنيّة.

س11 ـ 7 الشباب غير المتزوّج.

س11 ـ 8 الشباب المتزوّج.

س11 ـ 9 كبار السنّ.

س11 ـ 10 أبناء القبائل.

س11 ـ 11 الرجال.

س11 ـ 12 النساء.

يعرض الجدولان 7 ـ 17 ـ أ و7 ـ 17 ـ ب كلّ من تكرارات ترتيب الفئات والتكرارات النسبيّة لها، والمتوسّط الحسابي المرجّح لكلّ فئة، وكذلك الترتيب النسبي للأهميّة لكلّ فئة من الفئات الاثنتي عشرة. من ذلك يتّضح أنّ الفئات الأكثر معارضة للمشاركة السياسيّة للمرأة وفق آراء عيّنة الدراسة هم:

ـ المنتمون إلى التيارات الفكريّة الإسلاميّة.

ـ علماء الدين.

ـ أبناء القبائل.

الجدول (7 ـ 17 ـ أ) التكرارات والمقاييس الإحصائيّة لفئات المجتمع الأكثر معارضة للمشاركة السياسيّة للمرأة وفق آراء عيّنة الدراسة

	تكرارات ترتيب الفئات المعارضة					
	1	2	3	المجموع	المتوسّط المرجّح	الأهميّة النسبيّة
س11 ـ 1	77	22	50	149	1,82	6
س11 ـ 2	25	3	8	36	1,53	10
س11 ـ 3	199	75	46	320	1,52	2
س11 ـ 4	15	9	15	39	2,00	9
س11 ـ 5	125	163	65	353	1,83	1
س11 ـ 6	8	14	19	41	2,27	8
س11 ـ 7	3	8	12	23	2,39	12
س11 ـ 8	12	34	54	100	2,42	7
س11 ـ 9	23	95	85	203	2,31	5
س11 ـ 10	63	110	125	298	2,21	3
س11 ـ 11	45	62	100	207	2,27	4
س11 ـ 12	6	7	20	33	2,42	11

الجدول (7 ـ 17 ـ ب) التكرارات النسبيّة لفئات المجتمع الأكثر معارضة للمشاركة السياسيّة للمرأة وفق آراء عيّنة الدراسة

	التكرار النسبي لترتيب الفئات المعارضة (%)		
	1	2	3
س11 ـ 1	51,7	14.8	33,6
س11 ـ 2	69,4	8.3	22,2
س11 ـ 3	62,2	23.4	14,4

س11 ـ 4	38,5	23.1	38,5
س11 ـ 5	35,4	46.2	18,4
س11 ـ 6	19,5	46.1	46,3
س11 ـ 7	13,0	34.8	52,2
س11 ـ 8	12,0	34.0	54,0
س11 ـ 9	11,3	46.8	41,9
س11 ـ 10	21.1	36.9	41,9
س11 ـ 11	21,7	30.0	48,3
س11 ـ 12	18,2	21.2	60,6

1 ـ يطرح السؤال رقم (12) الاستفسار التالي: «**أيّ فئات المجتمع تراها الأكثر تأييداً لمشاركة المرأة السياسية؟**» ويطلب من المجيبين اختيار الفئات الثلاث الأكثر تأييداً وترتيبها بحسب درجة التأييد: (1) الأكثر تأييدا (2) الثاني في درجة التأييد، ثم (3) التالي في التأييد. أما الفئات التي يحدّدها السؤال فهي:

س12 ـ 1 المفكّرون.

س12 ـ 2 المثقّفون.

س12 ـ 3 شباب الجامعات والمعاهد.

س12 ـ 4 المنتمون إلى التيارات الفكريّة الإسلاميّة.

س12 ـ 5 المنتمون إلى التيارات الفكريّة القوميّة والوطنيّة.

س12 ـ 6 المنتمون إلى جمعيّات النفع العام.

س12 ـ 7 المنتمون إلى الفكر الليبرالي.

س12 ـ 8 الجمعيّات النسائيّة.

س12 ـ 9 الشباب غير المتزوّج.

س12 ـ 10 الشباب المتزوّج.

س12 ـ 11 النساء.

س12 ـ 12 الرجال.

ويعرض الجدولان 7 ـ 18 ـ أ و7 ـ 18 ـ ب نتائج تحليل ذلك، وفيها كلّ من تكرارات ترتيب الفئات والتكرّارات النسبيّة لها والمتوسّط الحسابي المرجّح لكلّ فئة، وكذلك الترتيب النسبيّ للأهميّة لكلّ فئة من الفئات الاثنتي عشرة. ويتّضح من ذلك أنّ الفئات الأكثر تأييداً للمشاركة السياسيّة للمرأة هي وفقاً لآراء عيّنة الدراسة هي:

ـ الجمعيات النسائيّة.

ـ المنتمون إلى الفكر الليبرالي.

ـ النساء.

الجدول (7 ـ 18 ـ أ)

التكرارات والمقاييس الإحصائيّة لفئات المجتمع
الأكثر تأييداً للمشاركة السياسيّة للمرأة وفق آراء عيّنة الدراسة

	تكرارات ترتيب الفئات المؤيّدة					
	1	2	3	المجموع	المتوسّط	أهميّة العامل
س12 ـ 1	49	28	27	104	1,79	7
س12 ـ 2	54	42	57	153	2,02	5
س12 ـ 3	33	33	60	126	2,21	6

س12 ـ 4	1	1	3	5	2,40	12
س12 ـ 5	26	71	72	169	2,27	
س12 ـ 6	31	35	40	106	2,08	7
س12 ـ 7	176	122	80	378	1,75	2
س12 ـ 8	159	166	135	460	1,95	1
س12 ـ 9	4	16	24	44	2,45	9
س12 ـ 10		4	7	11	2,64	10
س12 ـ 11	64	84	93	241	2,12	3
س12 ـ 12	1	3	3	7	2,29	11

الجدول (7 ـ 18 ـ ب)
التكرارات النسبية لفئات المجتمع
الأكثر تأييداً للمشاركة السياسية للمرأة وفق آراء عيّنة الدراسة

	التكرار النسبي لترتيب الفئات المؤيدة (%)		
	1	**2**	**3**
س12 ـ 1	47.1	26.9	26.0
س12 ـ 2	35.3	27.5	37.3
س12 ـ 3	26.2	26.2	47.6
س12 ـ 4	20.0	20.0	60.0
س12 ـ 5	15.4	42.0	72.6
س12 ـ 6	29.2	33.0	37.7
س12 ـ 7	46.6	32.3	21.2
س12 ـ 8	9.1	36.4	54.5

س12 ـ 9	9.1	36.4	63.6
س12 ـ 10		36.4	63.6
س12 ـ 11	26.6	34.9	38.6
س12 ـ 12	14.3	42.9	42.9

يظهر الجدول رقم 7 ـ 19 أن 16,5 % من المجيبين يؤيّدون بالكامل تقلّد المرأة المناصب السياسيّة، وأن 37,4% يؤيّدون ذلك في بعض المناصب، في حين يعارض 46,1% الفكرة تماماً. هذه النتائج تشير إلى أنه، وعلى الرغم من أن 53,9% من عيّنةال دراسة تؤيّد فكرة تقلّد المرأة لبعض أو للمناصب السياسيّة كافة، إلّا أنّ 16,5% تدعم هذه الفكرة بشكل كامل، وهذه نسبة صغيرة نسبيا.

الجدول (7 ـ 19) هل تؤيّد أن تتقلّد المرأة المناصب السياسيّة؟

الرأي	التكرار	النسبة	النسبة المصحّحة	النسبة التراكميّة
نعم، أؤيّد بالكامل	99	16,5	16,5	16,5
أؤيّد في بعضها	225	37,4	37,4	53,9
لا أؤيّد مطلقاً	277	46,1	46,1	100,0
المجموع	601	100	100	

يطرح السؤال رقم (14) في استبانة الدراسة على المجيبين اختيار المناصب التي يؤيّدون تقلّد المرأة الكويتيّة لها في المجتمع. ويعرض الجدول رقم 7 ـ 20 قائمة المناصب المعروضة في السؤال إضافة إلى تكرارات الإجابة لكلّ منصب، وكذلك التكرارات النسبيّة لها وترتيب الأهميّة لها وفق آراء عيّنة الدراسة.

الجدول (7 ـ 20)

أيّ من المناصب التالية تؤيّد تقلّد المرأة لها في المجتمع؟

	التكرار	%	ترتيب الأهميّة
س14 ـ 1 الرئاسة العليا للبلاد	9	0.8	16
س14 ـ 2 رئاسة الوزراء	33	2.8	11
س14 ـ 3 الوزارة	173	14.6	1
س14 ـ 4 قيادة الجيوش	11	0.9	15
س14 ـ 5 قيادة الشرطة	16	1.4	13
س14 ـ 6 قيادة الاستخبارات	14	1.2	14
س14 ـ 7 أن تكون مجنّدة في الجيش	52	4.4	9
س14 ـ 8 شرطيّة	107	9.0	5
س14 ـ 9 مخبرة سريّة	99	8.4	6
س14 ـ 10 رئاسة القضاء	28	2.4	12
س14 ـ 11 قاضية	92	7.8	7
س14 ـ 12 الترشّح للبرلمان	124	10.5	4
س14 ـ 13 الانتخاب للبرلمان	172	5.14	2
س14 ـ 14 رئاسة البرلمان	40	3.4	10
س14 ـ 15 رئاسة اللجان البرلمانيّة	61	5.2	8
س14 ـ 16 السفارة عن البلاد في الخارج	145	12.3	3
س14 ـ 17 أخرى	7	6.0	17

ومن النتائج السابقة تُعتبر المناصب التي من الأكثر تأييداً أن تتقلّدها المرأة:

- الوزارة.

- الانتخابات البرلمانيّة.

- السفارة عن البلاد في الخارج.

- الترشّح للبرلمان.

- شرطيّة.

يلخّص الجدول 7 ـ 21 آراء المجيبين عن اعتقادهم بأنّ نيل المرأة حق ممارسة الأدوار السياسيّة سينشأ من اختلال في الروابط الأسريّة أم لا، حيث تظهر النتائج أن 21,5% لا يعتقدون إمكانية ذلك، في حين يعتقد 62,9% أن تلك الإمكانيّة موجودة بشكل كبير أو إلى حدّ ما. من ذلك نخلص إلى أن 78,5% يعتقدون أنّ نيل المرأة هذا الحق سيؤدّي إلى انخفاض في مستوى الترابط الأسريّ، وهذه نسبة كبيرة.

الجدول (7 ـ 21) هل تعتقد أنّ نيل المرأة حق ممارسة الأدوار السياسيّة سينشأ عنه اختلال في الروابط الأسريّة؟

الرأي	التكرار	النسبة	النسبة المصحّحة	النسبة التراكمية
لا	129	21,5	21,5	21.5
بشكل محدود	94	15,6	15,6	37.1
إلى حدّ ما	149	24,8	24,8	61.9
نعم بشكل كبير	229	38,1	38,1	100.0
المجموع	601	100	100	

تظهر الإجابات عن السؤال رقم (16) في الجدول 7 ـ 22 أن 57,4% يعتقدون أن ممارسة المرأة لأدوار سياسيّة لا يؤدّي إلى ضعف مكانة

الرجل السياسيّة، أما البقية فتعتقد أنّ ذلك سيؤدّي إلى ضعف مكانة الرجل السياسيّة مع أن إجاباتهم جاءت على ثلاثة مستويات، و13,8% يعتقدون أن دور الرجل سيضعف بشكل محدود، و14,0 % يعتقدون أنّ دور الرجل إلى حدّ ما سيضعف، و14,8% يعتقدون أنّ ذلك سيؤدي إلى ضعف كبير في مكانة الرجل السياسيّة، ويمكن أن نخلص إلى أن 28,8% يعتقدون أن أثر ذلك سيكون ملحوظاً على مكانة الرجل السياسيّة.

الجدول (7 ـ 22) هل تعتقد أن ممارسة المرأة للأدوار السياسيّة سيضعف من مكانة الرجل السياسيّة؟

الرأي	التكرار	النسبة	النسبة المصحّحة	النسبة التراكمية
لا	345	57,4	57,4	57.4
بشكل محدود	83	13,8	13,8	71.2
إلى حدّ ما	84	14,0	14,0	85.2
نعم بشكل كبير	89	14,8	14,8	100.0
المجموع	601	100	100	

يعرض الجدول رقم 7 ـ 23 موقف المشاركين في الدراسة إزاء ممارسة المرأة للتصويت لانتخابات مجلس الأمة حال إقرار هذا الحق، حيث تظهر النتائج أنّ 35,6% أنهم سيعارضون ذلك، في حين أن 24,0% سيقفون على الحياد فلن يعارضوا أو يدعموا ذلك، أما 40,4% فقد ذكروا أنّهم سوف يدعمون هذه الممارسة، ومن ذلك يمكن أن نستنتج أنّ حوالي ثلث الكويتيّين والكويتيّات سيعارضون ممارسة هذا الحق عند إقراره.

الجدول (7 ـ 23) عند إقرار حق المرأة في التصويت لانتخابات مجلس الأمة فإنّني سأكون إزاء ممارسة هذا الحق من:

الرأي	التكرار	النسبة	النسبة المصحّحة	النسبة التراكمية
المعارضين	214	35,6	35,6	35,6
المحايدين	144	24,0	24,0	59,6
الداعين	243	40,4	40,4	100,0
المجموع	601	100	100	

من واقع بيانات المشاركين في الدراسة حيال موقفهم من ممارسة المرأة لحق الترشّح لانتخابات مجلس الأمة عند إقرار هذا الحق والتي يلخصها الجدول رقم 7 ـ 24، يتّضح أن 48,4 % من المشاركين سيعارضون ذلك، وأن 24,1% سيقفون على الحياد فلن يعارضوا أو يؤيّدوا هذه الممارسة، بينما ذكر 27,5% أنهم سيدعمون تلك الممارسة، ومن هذا يتّضح أن نسبة المعارضين لترشّح المرأة في الانتخابات التشريعيّة تتعدّى نسبة المعارضين لحقّها في التصويت في مثل هذه الانتخابات التشريعيّة وتظهر ذلك نتائج الجدولين 7 ـ 23 و7 ـ 24.

الجدول (7 ـ 24) عند إقرار حق المرأة الترشّح لانتخابات مجلس الأمة فإنّني سأكون إزاء ممارسة هذا الحق من:

الرأي	التكرار	النسبة	النسبة المصحّحة	النسبة التراكمية
المعارضين	291	48,4	48,4	48,4
المحايدين	145	24,1	24,1	72,5
الداعين	165	27,5	27,5	100,0
المجموع	601	100	100	

الجدول رقم 7 ـ 25 يلخّص إجابات السؤال رقم (19) والذي يستطلع موقف المشاركين في الدراسة نحو ممارسة كلّ من لهنّ صلة بهم من النساء لحق المرأة في التصويت لانتخابات مجلس الأمة عند إقرار هذا الحق، حيث أشار 31,9% أنهم سوف يمنعونهن من ممارسة ذلك، وذكر 34,3% أنهم سيقفون على الحياد من هذا الأمر، في حين أن 33,8% ذكروا أنهم سيشجعون هذه الممارسة.

وبمقارنة ذلك مع النتائج التي يبرزها الجدول رقم 7 ـ 23، يمكننا استنتاج أنه وبحسب النتائج التي يظهرها الجدول رقم 7 ـ 23 فإنّ عدد (تكرار) من يعارض حق التصويت للمرأة في انتخابات مجلس الأمة كان 214 شخصاً، وأن عدد من سيكون موقفهم المنع لكلّ من لهن صلة بهم من النساء في ممارسة هذا الحق هو 192، كما يعرض الجدول رقم 7 ـ 25، من هذا يتّضح أن 22 شخصاً من أصل 214 ليسوا ملتزمين بجديّة في معارضتهم لحق المرأة في التصويت في الانتخابات التشريعية، ويظهر الجدول رقم 7 ـ 23 كذلك أن عدد الداعين لممارسة المرأة حق التصويت في الانتخابات التشريعية كان 243 شخصاً، يشير الجدول رقم 7 ـ 25 إلى أن عدد من سيشجع النساء الّلاتي لهنّ صلة بهم في ممارسة هذا الحق كان 203، وهذا يدل على أن 40 شخصاً من أصل 243 ليسوا ملتزمين بجديّة في دعمهم لحق المرأة في التصويت في الانتخابات التشريعيّة.

الجدول (7 ـ 25) عند إقرار حق المرأة في التصويت لانتخابات مجلس الأمة فإنّ موقفي بصدد ممارسة كلّ من لهن صلة بي من النساء لهذا الأمر هو:

الرأي	التكرار	النسبة	النسبة المصحّحة	النسبة التراكميّة
المنع	192	31,9	31,9	31,9

الحياد	206	34,3	34,3	66,2
التشجيع	203	33,8	33,8	100,0
المجموع	601	100	100	

يعرض الجدول رقم 7 ـ 26 أنه في حال إقرار حقّ المرأة في الترشّح لانتخابات مجلس الأمة فإنّ 43,8% سيمنعون كلّ من لهن صلة بهم من النساء من ممارسة ذلك، وسيقف على الحياد حوالي 32,4% في حين أن 23,8% فقط سيشجعونهن على ممارسة هذا الحق، وبمقارنة الجدولين 7 ـ 25 و7 ـ 26 يتّضح أن نسبة الذين سيمنعون نساءهم من ممارسة حق الترشّح في انتخابات مجلس الأمة تزيد عن نسبة من يعارضون حقّهن في التصويت.

جدول (7 ـ 26) عند إقرار حق المرأة في الترشّح لانتخابات مجلس الأمة فإنّ موقفي بصدد ممارسة كلّ من لهنّ صلة بي من النساء لهذا الأمر هو:

الرأي	التكرار	النسبة	النسبة المصحّحة	النسبة التراكميّة
المنع	263	43,8	43,8	43,8
الحياد	195	32,4	32,4	76,2
التشجيع	143	23,8	23,8	100,0
المجموع	601	100	100	

7 ـ 8 نتائج اختبارات فرضيّات الدراسة

في هذا الجزء سيتمّ اختبار فرضيّات الدراسة، وتحديداً الفرضيّات التالية:

1. العادات والتقاليد الاجتماعيّة هي عوامل مؤثّرة في تكوين اتجاهات الأفراد حيال الحقوق السياسيّة للمرأة.

2. دعم الحقوق السياسيّة للمرأة أو رفضها يتأثّر بالانتماء إلى مختلف المدارس الفكريّة الإسلاميّة.

3. يتأثّر دعم الحقوق السياسيّة لللمرأة أو رفضها بدرجة الالتزام بالأحكام والفتاوى الشرعيّة الإسلاميّة.

4. آراء النساء والرجال حول هذه المسألة متشابهة أو متقاربة جداً.

5. يميل سكان المحافظات التي يغلب عليها الانتماء العشائريّ إلى إظهار معارضة أكبر للحقوق السياسيّة للمرأة.

سأقوم باختيار المتغيّرات الرئيسيّة في الدراسة والمتعلقة بالحقوق السياسيّة للمرأة في اختبار آثار هذه العوامل. أما الأسئلة الرئيسيّة المختارة فهي:

السؤال 3 : أتبنّى الفتاوى الشرعيّة التي...

السؤال 6 : ما هو رأيك في مشاركة المرأة في إدارة شؤون البلاد الخارجيّة والداخليّة؟

السؤال 13 : هل تؤيّد أن تتقلّد المرأة المناصب السياسيّة؟

السؤال 17 : عند إقرار حق المرأة في التصويت لانتخابات مجلس الأمة فإنّني سأكون إزاء ممارسة هذا الحق من:

السؤال 18 : عند إقرار حق المرأة في الترشّح لانتخابات مجلس الأمة فإنّني سأكون إزاء ممارسة هذا الحق من:

السؤال 19 : عند إقرار حق المرأة في التصويت لانتخابات مجلس الأمة فإنّ موقفي بصدد ممارسة كلّ من لهن صلة بي من النساء لهذا الأمر هو:

السؤال 20 : عند إقرار حق المرأة في الترشّح لانتخابات مجلس الأمة فإنّ موقفي بصدد ممارسة كلّ من لهن صلة بي من النساء لهذا الأمر هو :

أثر العادات والتقاليد الاجتماعيّة

تشكّل العادات والتقاليد الاجتماعيّة عوامل مؤثّرة وفعّالة في تشكيل الآراء الاجتماعيّة والفرديّة في ما يتعلّق بالأدوار السياسيّة للمرأة، ويشير الجدول رقم 7 ـ 27 إلى أن هذه العوامل تأتي في الدرجة الثانية من حيث العوامل الأكثر أهميّة في تشكيل وجهات النظر تجاه الحقوق السياسيّة للمرأة في المجتمع، في ما يأتي تبنّي الفتاوى الشرعيّة بالمقام الأول من حيث أهميّة الترتيب.

وقد أظهر الجدول رقم 7 ـ 10 أن 62,8% يرون أن للعادات والتقاليد أثراً قوياً، أو أنّها العامل الأساس في تشكيل رأي المجتمع أو الفرد في ما يتعلّق بالموقف من الحقوق السياسيّة للمرأة.

وكنتيجة لذلك، يمكننا القول إنّ العادات والتقاليد الاجتماعيّة هي من العوامل الأكثر أهميّة في تشكيل المواقف الفرديّةتجاه الحقوق السياسيّة للمرأة.

أثر المدارس الفكريّة

يعرض الجدولان 7 ـ 27 ـ أ و7 ـ 27 ـ ب نتائج الاختبارات المتعلّقة بأثر المدارس الفكريّة على المتغيّرات الرئيسيّة في الدراسة والتي تقيس آراء المشاركين في مايتعلّق بالأدوار السياسيّة للمرأة.

من الجدول رقم 7 ـ 27 ـ أ يمكننا ملاحظة أن نتائج الاختبار

المعلمي لجدول تحليل التباين في إتجاه واحد، ونتائج الاختبار اللّامعلمي والمعروف باختبار «كروسكال ـ واليس» جميعها كانت معنويّة إحصائياً. وقد أثبتت الاختبارات السابقة تأثّر المتوسّطات الحسابيّة للسؤال رقم 6 (الرأي في مشاركة المرأة في إدارة شؤون البلاد الخارجيّة والداخليّة؟)، بالمدارس الفكريّة المختلفة، حيث كانت الفروق بين متوسّطات المدارس الفكريّة لهذا السؤال معنويّة عند مستوى 5%. وكانت المتوسّطات الحسابية للمدرسة السلفيّة ومدرسة الإخوان المسلمين لهذا السؤال هي أقلّ المتوسّطات (1,58 للمدرسة الأولى و1,97 للمدرسة الثانية على التوالي)، ما يشير إلى أنهما تدعمان أكثر الآراء التي تميل إلى المقياس الأدنى لهذا المتغيّر، أي إلى الخيارين: «لا أرى مشاركتها على الإطلاق» و«مشاركتها غير ضروريّة».

من الناحية الأخرى، نجد أنّ أعلى المتوسّطات الحسابيّة كانت لمدرستين فكريّتين أخريين هما المدرسة الليبراليّة غير الإسلاميّة والمدرسة الليبراليّة الإسلاميّة (4,0 للأولى 3,11 للثانية)، ما يشير إلى أن أتباع هاتين المدرستين يميلون أكثر إلى دعم القِيَم الأعلى لاختيارات الإجابة لهذا المتغيّر، أي إلى الخيار «يمكن مشاركة المرأة في مايتعلّق بالسياسة الداخليّة فقط»، أو الخيار «ضرورة مشاركة المرأة في السياسة الداخليّة والخارجيّة».

أما ما يتعلّق بالسؤال رقم 13 (هل تؤيّد أن تتقلّد المرأة المناصب السياسيّة؟)، فقد أشارت نتائج الاختبارات كذلك إلى معنويّة الفروق في المتوسّطات الحسابية للمدارس الفكريّة المختلفة. حيث تظهر النتائج أنّ المتوسّطات الحسابية لمدرسة الإخوان المسلمين والمدرسة السلفيّة لهذا

السؤال كانت عالية (3,00 للمدرسة الأولى و2,81 للمدرسة الثانية على التوالي)، ما يشير إلى أنهما أكثر ميلاً لمعارضة تقلّد المرأة للمناصب السياسيّة. أما المدرسة الليبراليّة غير الإسلاميّة والمدرسة الليبراليّة الإسلاميّة، فتدعمان بشكل كامل تقلّد المرأة للمناصب السياسيّة.

في ما يتعلّق بالمتغيّرات الخاصة بالأسئلة رقم 17 إلى 20، فتشير نتائج الاختبارات لها بأنها جميعاً كانت ذات فروق معنويّة وذات دلالة إحصائيّة في ما يتعلّق بالفروق بين المتوسّطات الحسابية لهذه الأسئلة للمدارس الفكريّة المختلفة، وكانت أقلّ المتوسّطات الحسابيّة لهذه المتغيّرات هي متوسّطات كلّ من المدرسة السلفيّة ومدرسة الأخوان المسلمين، ما يدلّ على أنهما أكثر ميلاً إلى الآراء التي تشير إليها القِيم الأدنى لهذه المتغيّرات، أي إلى خيار «المعارضة» أو «المنع».

من الناحية الأخرى، كانت أعلى المتوسّطات الحسابيّة هي تلك المتوسّطات الخاصة بكلّ من المدرسة الليبراليّة غير الإسلاميّة والمدرسة الليبراليّة الإسلاميّة، ما يشير إلى أنهما أكثر ميلاً لدعم وتشجيع دور المرأة في ذلك.

يعرض الجدول رقم 7 ـ 27 ـ ب الجدول التكراري النسبي الثنائي لكلّ من السؤال رقم 3 (أتبنّى الفتاوى الشرعيّة التي. . .) مع المدارس الفكريّة، ونتائج اختبار الاستقلاليّة بين المتغيّرين باستخدام مربع «كاي». حيث تظهر نتائج الاختبار، وعند مستوى معنويّة قدره 5%، أن هذين المتغيّرين غير مستقلّين (أي تابعين بمعنى أن أحدهما يؤثّر ويتأثّر بالآخر) حيث كانت قيمة الاحتمال للمختبر الإحصائي أقلّ من 0,05، ما يعني عدم قبول فرض العدم بأنّ المتغيّرين مستقلّان عند مستوى معنويّة 5%، بمعنى آخر، أنّ إجابات السؤال رقم 3 تختلف بين المدارس الفكريّة

المختلفة. ويبدو ذلك واضحاً حيث نرى المدرسة الليبراليّة غير الإسلاميّة تدعم بنسبة 100% منح الحقوق السياسيّة للمرأة، في ما يعارض ذلك بشكل أكبر كلّ من أتباع المدرسة السلفيّة ومدرسة الإخوان المسلمين (56,1 للاولى و72,5 للثانية).

تظهر مجموعة النتائج الخاصة بالاختبارات السابقة بوضوح أنّ درجة دعم الحقوق السياسيّة للمرأة أو معارضتها تتأثر بموقف المجيبين ودرجة انتمائهم وولائهم للمدارس الفكريّة الإسلاميّة.

الجدول (7 ـ 27 ـ أ)

المتوسّطات الحسابيّة للمتغيّرات وفقاً للمدارس الفكريّة

	المدرسة الليبرالية غير الإسلامية	المدرسة الليبرالية الإسلامية	مسلم غير منتم إلى أي مدرسة محددة	مدرسة الإخوان المسلمين	المدرسة السلفية	مدارس المذهب الجعفري	مدارس أخرى	لا أنتمي إلى أية مدرسة	نتائج الاختبارات المعلمية	نتائج الاختبارات اللامعلمية
السؤال 6: ما هو رأيك في مشاركة المرأة في إدارة شؤون البلاد الخارجيّة والداخليّة؟	4,00	3,11	2,58	1,97	58.1	2,50	2,00	2,66	S	S
السؤال 13: هل تؤيّد أن تتقلّد المرأة المناصب السياسيّة؟	1,00	2	2	3	81.2	2,32	3,00	2,11	S	S
السؤال 17: عند إقرار حق المرأة في التصويت لانتخابات مجلس الأمة فإنّني سأكون إزاء ممارسة هذا الحق من:	3,00	2,84	2,16	1,84	48.1	1,92	3,00	2,36	S	S
السؤال 18: عند إقرار حق المرأة في الترشيح لانتخابات مجلس الأمة فإنّني سأكون إزاء ممارسة هذا الحق من:	3,00	2,58	1,89	1,35	15.1	1,88	1,00	2,00	S	S

السؤال 19: عند إقرار حق المرأة في التصويت لانتخابات مجلس الأمة فإنّ موقفي بصدد ممارسة كلّ من لهن صلة بي من النساء لهذا الأمر هو:	3,00	2,84	2,10	1,81	48.1	1,95	3,00	2,28	S	S
السؤال 20: عند إقرار حق المرأة في الترشّح لانتخابات مجلس الأمة فإنّ موقفي بصدد ممارسة كلّ من لهن صلة بي من النساء لهذا الأمر هو:	3,00	2,53	1,89	1,32	15.1	1,93	1,00	2,02	S	S

يشير الرمز S إلى أنّ الفروقات بين المتوسّطات الحسابيّة هي فروقات معنويّة عند مستوى معنويّة 5%.
يشير الرمز NS إلى أنّ الفروقات بين المتوسّطات الحسابيّة هي فروقات غير معنويّة (أي لا توجد اختلافات حقيقية).

الجدول (7 ـ 27 ـ ب)

الجدول الثنائي للتكرارات النسبية للسؤال 3 مع المدارس الفكرية

	المدرسة الليبرالية غير الإسلامية	المدرسة الليبرالية الإسلامية	مسلم غير منتم إلى أي مدرسة محدّدة	مدرسة الإخوان المسلمين	المدرسة السلفية	مدارس المذهب الجعفري	مدارس أخرى	لا أنتمي إلى أية مدرسة	المجموع
تحرّم العمل السياسيّ على المرأة	0%	0%	23,4%	56,1%	72,5%	30,2%	100%	14,9%	31,6%
تجيز العمل السياسيّ للمرأة	100%	73,7%	27,2%	9,7%	3,8%	26,4%	0%	44,7%	26,0%
لا أتبنّى أيّ فتوى شرعيّة	0%	26,3%	49,4%	32,3%	23,8%	43,4%	42,4%	40,4%	42,4%

قيمة مربع «كاي» = 124 درجة الحرية = 14 الاحتمال = 0,000

أثر تبنّي الفتاوى الشرعيّة

يعرض الجدول رقم 7 ـ 28 نتائج الاختبارات المتعلّقة بتأثير تبنّي الفتاوى الشرعيّة الخاصة بالدور السياسيّ للمرأة على المتغيّرات الرئيسيّة

للدراسة والتي تقيس وجهات النظر نحو الحقوق السياسيّة للمرأة.

ويظهر الجدول أنّ نتائج الاختبارات لتحليل التباين في اتجاه واحد ونتائج اختبارات «كروسكال ـ واليس» اللاّمعلميّة المناظرة، كانت جميعها معنويّة، حيث تأثّرت المتوسّطات الحسابيّة للسؤال رقم 6 (الرأي في مشاركة المرأة في إدارة شؤون البلاد الخارجيّة والداخليّة؟) بدرجة التبنّي للفتاوى الشرعيّة في ما يخصّ الحقوق السياسيّة للمرأة، فكانت الفروق بين المتوسّطات الحسابيّة لفئات السؤال معنويّاً عند مستوى 5%، وكانت أقلّ المتوسّطات الحسابيّة لهذا السؤال للأشخاص الذين يتبنّون الفتاوى الشرعيّة التي تحرّم العمل السياسيّ على المرأة (1,51)، مما يعني أنهم يميلون أكثر إلى الآراء التي تنحو إلى المقياس الأدنى لهذا المتغير، أيّ الخيارين: «لا أرى مشاركتها على الإطلاق» و«مشاركتها غير ضروريّة».

من ناحية أخرى، كانت أعلى المتوسّطات الحسابيّة للأشخاص الذين يتبنّون الفتاوى الشرعيّة التي تجيز العمل السياسيّ للمرأة (3,52)، ما يعني أنهم أكثر تأييداً لوجهة النظر التي تدعم القِيَم الأعلى لخيارات الإجابة عن هذا السؤال، وتحديدا الخيارين: «يمكن مشاركتها في ما يتعلّق بالسياسة الداخليّة فقط»، و«ضرورة مشاركتها في السياسة الداخليّة والخارجيّة».

بالنسبة إلى السؤال رقم 13 (هل تؤيّد أن تتقلّد المرأة المناصب السياسيّة؟)، تظهر النتائج معنويّة الفرق بين المتوسّطات كذلك. حيث كانت أقل المتوسّطات لفئة الأشخاص الذين يتبنّون الفتاوى الشرعيّة التي تجيز العمل السياسيّ للمرأة (1,52)، وهذا يعني أنهم أكثر دعماً لوجهات النظر التي تميل إلى المقياس الأدنى لاختيارات الإجابة على هذا

السؤال، أي للخيارين: «نعم أؤيّد بالكامل» و«أؤيّد في بعضها». أما الأشخاص الذين يتبنّون الفتاوى الشرعيّة التي تحرّم العمل السياسيّ على المرأة فكانوا على نقيض ذلك تماماً، إذ إنهم يعارضون تولّيها المناصب السياسيّة.

وتشير نتائج اختبارات الأسئلة من رقم 17 إلى 20، إلى أنّها جميعاً كانت معنويّة إحصائيّاً. وكانت أقلّ المتوسّطات لهذه المتغيّرات هي للأشخاص الذين ذكروا أنهم يتبنّون الفتاوى الشرعيّة التي تحرّم العمل السياسيّ على المرأة، أيّ أنهم يميلون أكثر إلى وجهة النظر التي تنحو إلى القِيَم الدنيا من اختيارات الإجابات لهذه الأسئلة، أيّ إلى الخيارين: «المعارضة» و«المنع». من الناحية الأخرى، كانت أعلى قِيَم المتوسّطات هي لمجموعة الأشخاص الذين ذكروا أنّهم يتبنّون الفتاوى الشرعيّة التي تجيز العمل السياسيّ للمرأة، مما يشير إلى أن هذه المجموعة هي أكثر دعماً وتشجيعا للنساء.

وتُظهر مجموعة نتائج الاختبارات السابقة ككلّ بوضوح أن درجة دعم حقوق المرأة السياسيّة أو معارضتها تتأثّر بنوعيّة الفتاوى الشرعيّة التي يتبنّاها الأشخاص.

الجدول (7 ـ 28) المتوسّطات الحسابيّة للمتغيّرات وفقاً لتبنّي الفتاوى الشرعيّة من عدمه في مايتعلّق بالعمل السياسيّ للمرأة

	تحرّم العمل السياسيّ على المرأة	تجيز العمل السياسيّ للمرأة	لا أتبنى أيّ فتوى شرعية	المجموع	نتائج الاختبارات المعلمية	نتائج الاختبارات اللّامعلمية
السؤال 6: ما هو رأيك في مشاركة المرأة في إدارة شؤون البلاد الخارجيّة والداخليّة؟	51.1	3,52	2,44	2,43	s	s

السؤال 13: هل تؤيّد أن تتقلّد المرأة المناصب السياسيّة؟	93.2	1,52	2,30	2,30	S	S
السؤال 17: عند إقرار حق المرأة في التصويت لانتخابات مجلس الأمة فإنّني سأكون إزاء ممارسة هذا الحق من:	28.1	2,83	2,14	2,05	S	S
السؤال 18: عند إقرار حق المرأة في الترشّح لانتخابات مجلس الأمة فإنّني سأكون إزاء ممارسة هذا الحق من:	08.1	2,63	1,80	1,79	S	S
السؤال 19: عند إقرار حق المرأة في التصويت لانتخابات مجلس الأمة فإنّ موقفي بصدد ممارسة كلّ من لهن صلة بي من النساء لهذا الأمر هو:	36.1	2,76	2,05	2,02	S	S
السؤال 20: عند إقرار حق المرأة في الترشّح لانتخابات مجلس الأمة فإنّ موقفي بصدد ممارسة كلّ من لهن صلة بي من النساء لهذا الأمر هو:	19.1	2,56	1,78	1,80	S	S

يشير الرمز S إلى أنّ الفروقات بين المتوسّطات الحسابيّة هي فروقات معنويّة عند مستوى معنويّة 5
يشير الرمز NS إلى أنّ الفروقات بين المتوسّطات الحسابيّة هي فروقات غير معنويّة (أي لا توجد اختلافات حقيقية).

تأثير نوعيّة أو جنس الشخص المجيب

يقدّم الجدولان 7 ـ 29 ـ أ و7 ـ 29 ـ ب نتائج الاختبارات الإحصائيّة المتعلّقة بتأثير نوعيّة أو جنس المجيب عن المتغيّرات الرئيسيّة للدراسة والتي تحدّد آراء المشاركين نحو الأدوار السياسيّة للمرأة.

يتّضح لنا من الجدول 7 ـ 29 ـ أ أنّ نتائج الاختبار «ت» المعلمي، ونتائج اختبار «مان ـ ويتني» اللاّمعلمي، كانت معنويّة إحصائياً. فقد تأثّر

المتوسّط الحسابي للأجوبة عن السؤال رقم 6 (الرأي في مشاركة المرأة في إدارة شؤون البلاد الخارجيّة والداخليّة؟) بجنس الشخص المجيب، حيث كان الفرق بين المتوسّط الحسابي للذكور والمتوسّط الحسابي للإناث معنوياً عند مستوى معنويّة 5%. وكان متوسّط الذكور (2,13) أدنى من المتوسّط الحسابي للإناث (2,73)، ما يشير إلى أنّ النساء يمِلن أكثر نحو المقياس الأعلى لإجابات هذه السؤال، أيّ إلى الخيارين: «يمكن مشاركتها في مايتعلّق بالسياسة الداخليّة فقط»، و«ضرورة مشاركتها في السياسة الداخليّة والخارجيّة».

بالنسبة إلى السؤال 13 (هل تؤيّد أن تتقلّد المرأة المناصب السياسيّة؟)، تشير نتائج الاختبار إلى معنويّة الفروق بين الجنسين كذلك. حيث كان المتوسّط الحسابي للذكور أعلى بقليل من المتوسّط الحسابي للإناث، مما يشير إلى أنّ الذكور يدعمون أكثر ولو بقليل من النساء تولّي المرأة للمناصب السياسيّة. وكان الفرق في هذه الحال أيضاً فرقاً صغيراً.

أما ما يتعلّق بمتغيّرات الأسئلة رقم 17 إلى 20، فقد كانت جميع نتائج الاختبارات معنويّة، وكانت متوسّطات الذكور أقل بقليل من متوسّطات الإناث، مما يظهر أنّ الإناث كانوا أكثر دعماً وتشجيعاً للدور السياسيّ للمرأة، وفي هذه الحال أيضاً، كانت الفروقات ليست كبيرة، رغم كونها فروقات معنويّة وذات دلالة إحصائيّة، أيّ أنّ هذه الفروقات لم تكن نتيجة الصدفة العشوائيّة بل هي فروق حقيقيّة على صغرها.

ويعرض الجدول رقم 7 ـ 29 ـ ب الجدول التكراري الثنائي للسؤال رقم 3 (أتبنّى الفتاوى الشرعيّة التي. . .) مع نوع أو جنس المجيب، كما يعرض الجدول نتائج اختبار مربع «كاي» لاختبار استقلاليّة هذين

المتغيّرين. وتظهر نتائج الاختبار أن هذين المتغيّرين تابعان (أي غير مستقلّين عن بعضهما البعض بل يؤثّر كلّ منهما على الآخر ويتأثّر به) عند مستوى معنويّة 5%، أيّ أنّ الإجابة عن السؤال 3 تتأثّر وتختلف حسب جنس المجيب ذكراً أو أنثى، ويبدو واضحاً أن نسبة الذكور الذين يتبنّون الفتاوى الشرعيّة التي تحرّم العمل السياسيّ على المرأة هي أعلى من نسبة الإناث. كما أنّ نسبة الإناث اللاّتي يتبنّين الفتاوى الشرعيّة التي تجيز العمل السياسيّ للمرأة أعلى من نسبة الذكور.

وتبرز مجموعة نتائج الاختبارات السابقة مجتمعة أنه بالرغم من أنّ الإناث يدعمن حقوق المرأة السياسيّة أكثر بقليل من الذكور، إلّا أنّ الفروقات في ذلك ما بين الجنسين ليست كبيرة، وأنّ آراء الجنسين حول الحقوق السياسيّة للمرأة كانت متقاربة جداً.

الجدول (7 ـ 29 ـ أ) المتوسّطات الحسابيّة للمتغيّرات وفقاً لجنس المجيب

	ذكر	أنثى	المجموع	نتائج الاختبارات المعلمية	نتائج الاختبارات اللامعلمية
السؤال 6: ما هو رأيك في مشاركة المرأة في إدارة شؤون البلاد الخارجيّة والداخليّة؟	2,13	2,73	2,43	S	S
السؤال 13: هل تؤيّد أن تتقلّد المرأة المناصب السياسيّة؟	2,44	2,15	2,30	S	S
السؤال 17: عند إقرار حق المرأة في التصويت لانتخابات مجلس الأمة فإنّني سأكون إزاء ممارسة هذا الحق من:	1,95	2,14	2,05	S	S
السؤال 18: عند إقرار حق المرأة في الترشّح لانتخابات مجلس الأمة فإنّني سأكون إزاء ممارسة هذا الحق من:	1,63	1,95	1,79	S	S

السؤال 19: عند إقرار حق المرأة في التصويت لانتخابات مجلس الأمة فإنّ موقفي بصدد ممارسة كلّ من لهن صلة بي من النساء لهذا الأمر هو:	1,88	2,16	2,02	S	S
السؤال 20: عند إقرار حق المرأة في الترشّح لانتخابات مجلس الأمة فإنّ موقفي بصدد ممارسة كلّ من لهن صلة بي من النساء لهذا الأمر هو:	1,56	2,04	1,80	S	S

يشير الرمز S إلى أنّ الفروقات بين المتوسّطات الحسابيّة هي فروقات معنويّة عند مستوى معنويّة 5%
يشير الرمز NS إلى أنّ الفروقات بين المتوسّطات الحسابيّة هي فروقات غير معنويّة (أي لا توجد اختلافات حقيقيّة).

الجدول (7 ـ 29 ـ ب) الجدول الثنائي للتكرارات النسبيّة للسؤال 3 مع جنس المجيب

	ذكر	أنثي	المجموع
تحرّم العمل السياسيّ على المرأة	%38,5	%24,7	%31,6
تجيز العمل السياسيّ للمرأة	%21,3	%30,7	%26,0
لا أتبنّى أيّ فتوى شرعيّة	%40,2	%44,7	%42,4

قيمة مربع «كاي» = 14,97 درجة الحرية = 2 الاحتمال= 0,001

أثر العامل القَبَلي

يعرض الجدولان 7 ـ 30 ـ أ و7 ـ 30 ـ ب نتائج الاختبارات المتعلّقة بأثر العامل القبلي على المتغيّرات الرئيسيّة التي تشكّل آراء المشاركين في الدراسة حول الأدوار السياسيّة للمرأة. وقد استخدمت المحافظات كعامل قياس تقريبي Proxies بدلاً لقياس العامل القَبَلي، إذ إنه يصعب تضمين استبانة الدراسة أيّ سؤال مباشر يصنّف المجيبين ويصفون أنفسهم بأنهم قبليّون أو حضر (غير قبليّين). ويمكن تصنيف محافظات الكويت الست ضمن الفئات التالية: تتكوّن محافظتا العاصمة وحولي من أكثرية سكانية من الحضر (غير المنتمين إلى القبائل)، مع أقلية من أبناء القبائل المختلفة. وتتألف محافظتا الجهراء والأحمدي من أكثرية سكانية

من أبناء القبائل المختلفة، ويتكوّن سكان محافظتي الفروانية ومبارك الكبير من خليط من الحضر وأبناء القبائل، ولذلك فقد قمت بتقسيم المحافظات وفق ذلك إلى ثلاث مجموعات تبعاً لهذا التصنيف.

يعرض الجدول رقم 7 ـ 30 ـ أ نتائج اختبار تحليل التباين في اتجاه واحد المعلمي، وكذلك نتائج اختبار «كروسكال ـ واليس» اللاّمعلمي، حيث يظهر الجدول عدم معنويّة جميع هذه الاختبارات من الناحية الإحصائية، فلا تختلف المتوسّطات الحسابيّة لأجوبة السؤال 6 (الرأي في مشاركة المرأة في إدارة شؤون البلاد الخارجيّة والداخليّة؟)، باختلاف المحافظة، أي أنّ المتوسّطات الحسابيّة لأجوبة هذا السؤال لا تختلف بين تصنيف المحافظات الثلاث اختلافاً إحصائياً معنوياً عند مستوى 5%.

بالنسبة إلى السؤال 13 (هل تؤيّد تقلّد المرأة المناصب السياسيّة؟)، فإنّ نتائج الاختبارات تشير هي الأخرى إلى عدم معنويّة الفروق بين التصنيفات الثلاثة للمحافظات.

أما المتغيّرات المتعلّقة بالأسئلة رقم 17 إلى 20، فإنّ نتائج الاختبارات هي الأخرى كانت غير معنويّة كذلك، مما يشير إلى عدم وجود فروقات معنويّة من الناحية الإحصائيّة بين المتوسّطات الحسابيّة لهذه الأسئلة تبعاً لتصنيفات المحافظات الثلاث.

ويعرض الجدول 7 ـ 30 ـ ب الجدول التكراري الثنائي للسؤال 3 (أتبنّى الفتاوى الشرعيّة التي. . .) مع المتغيّر المصنف للمحافظات، وكما يعرض الجدول نتائج اختبار مربع «كاي» والخاص باختبار استقلالية هذين المتغيّرين. حيث تظهر النتائج أنّ هذين المتغيّرين

مستقلّين عند مستوى معنويّة 5%، ما يعني أنّ إجابة السؤال 3 لا تختلف باختلاف تصنيف محافظة.

من النتائج السابقة لجميع الاختبارات يمكننا أن نستخلص عدم وجود فروقات معنويّة إحصائيّة بين تصنيفات محافظات دولة الكويت، ما يعني أنّ العامل القَبَلي لا يشكل عاملاً مؤثّراً في تكوين الرأي المتعلّق بالحقوق السياسيّة للمرأة. كما أنّ نتائج التحليل باستخدام الجداول التكراريّة الثنائيّة واختبارات الاستقلال بين التصنيفات السكانيّة للمحافظات مع الأسئلة الأخرى مثل الأسئلة رقم 1 و4 و13 والأسئلة من 17 إلى 20، أعطت نتائج مماثلة، وقد تكون هذه النتائج حالة خاصة بدولة الكويت، والتي تصنف بأنها أكثر ديمقراطية من دول الخليج العربية الأخرى، حيث إنّها تتمتع ومنذ أوائل الستينات بمجلس أمة منتخَب. كما أنّها تعتبر صغيرة المساحة وبين سكانها درجة عالية من الاختلاط والتصاهر الكبير نسبياً.

الجدول (7 ـ 30 ـ أ) المتوسّطات الحسابية للمتغيرات وفقاً لمحافظة السكن

	العاصمة وحولي	الجهراء والأحمدي	الفروانية ومبارك الكبير	المجموع	نتائج الاختبارات المعلمية	نتائج الاختبارات اللامعلمية
السؤال 6: ما هو رأيك في مشاركة المرأة في إدارة شؤون البلاد الخارجيّة والداخليّة؟	2,47	2,44	2,37	2,43	NS	NS
السؤال 13: هل تؤيّد أن تتقلّد المرأة المناصب السياسيّة؟	2,31	2,26	2,33	2,30	NS	NS

السؤال 17: عند إقرار حق المرأة في التصويت لانتخابات مجلس الأمة فإنّني سأكون إزاء ممارسة هذا الحق من:	2,01	2,06	2,07	2,05	NS	NS
السؤال 18: عند إقرار حق المرأة في الترشّح لانتخابات مجلس الأمة فإنّني سأكون إزاء ممارسة هذا الحق من:	1,79	1,86	1,73	1,79	NS	NS
السؤال 19: عند إقرار حق المرأة في التصويت لانتخابات مجلس الأمة فإنّ موقفي بصدد ممارسة كلّ من لهن صلة بي من النساء لهذا الأمر هو:	1,99	1,99	2,08	2,02	NS	NS
السؤال 20: عند إقرار حق المرأة في الترشّح لانتخابات مجلس الأمة فإنّ موقفي بصدد ممارسة كلّ من لهن صلة بي من النساء لهذا الأمر هو:	1,83	1,80	1,77	1,80	NS	NS

يشير الرمز S إلى أنّ الفروقات بين المتوسّطات الحسابيّة هي فروقات معنويّة عند مستوى معنويّة 5%

يشير الرمز NS إلى أنّ الفروقات بين المتوسّطات الحسابيّة هي فروقات غير معنويّة (أي لا توجد اختلافات حقيقية)

الجدول (7 ـ 30 ـ ب) الجدول الثنائي للتكرارات النسبية للسؤال 3 مع محافظة السكن

	العاصمة وحولي	الجهراء والأحمدي	الفروانية ومبارك الكبير	المجموع
تحرّم العمل السياسيّ على المرأة	%28,5	%29,9	%36,5	%31,6
تجيز العمل السياسيّ للمرأة	%25,5	%22,9	%29,5	%26,0
لا أتبنّى أيّ فتوى شرعيّة	%46,0	%47,3	%34,0	%42,4

قيمة مربع «كاي» = 9,093 درجة الحرية = 4 الاحتمال = 0,059

7 ـ 9 الخلاصة والنتائج

استناداً إلى ما سبق يمكننا تلخيص النتائج كما يأتي:

1 ـ أكثر العوامل تأثيراً في تحديد المواقف تجاه الحقوق السياسيّة للمرأة هما العاملان: (أ) تبنّي الفتاوى الشرعيّة، (ب) العادات والتقاليد الاجتماعيّة.

2 ـ معظم الكويتيّين غير منتمين إلى أيّ مدرسة فكريّة إسلاميّة (52,6%).

3 ـ أعلى نسبة من الكويتيّين (42,4%) لا تتبنّى أيّ فتاوى شرعيّة في ما يتعلّق بالحقوق السياسيّة للمرأة.

4 ـ يعتقد 62,8% من الكويتيّين أنّ للعادات والتقاليد الاجتماعيّة أثراً كبيراً، أو أنّها العامل الرئيسي في تشكيل مواقف الأفراد وموقف المجتمع من الحقوق السياسيّة للمرأة، أو أنّها تشكل العوامل الأساسيّة في ذلك.

5 ـ يعتقد 42,1% من الكويتيّين أنّ الدستور الكويتي جاء مبهماً في ما يتعلّق بالحقوق السياسيّة للمرأة.

6 ـ يدعم 53,9% من الكويتيّين بشكل كامل أو جزئي تولّي المرأة للمناصب السياسيّة.

7 ـ يدعم 40,4% من الكويتيّين حق المرأة في التصويت في انتخابات مجلس الأمة في ما يعارض ذلك 35,6% منهم.

8 ـ يشجّع 33,8% من الكويتيّين من لهنّ صلة بهم من النساء على

ممارسة حقهنّ في التصويت في انتخابات مجلس الأمة، في ما يعارض ويمنعهن 31,9% من ذلك.

9 ـ يعارض 48,4% من الكويتيّين حق المرأة في الترشّح لانتخابات مجلس الأمة، فيما يدعم 27,5% ذلك.

10 ـ يمنع 43,8% من الكويتيّين من لهم صلة بهم من النساء من ممارسة حقهنّ في الترشّح لانتخابات مجلس الأمة، فيما يشجّع 23,8% على ذلك.

11 ـ تبنّي آراء أيّ من المدارس الفكريّة يؤثّر على درجة دعم الحقوق السياسيّة للمرأة أو معارضتها.

12 ـ يؤثّر تبنّي الفتاوى الشرعيّة المتصلة بالأدوار السياسيّة للمرأة على درجة دعم حقوقهنّ السياسيّة أو معارضتها.

13 ـ تدعم النساء الحقوق السياسيّة للمرأة بدرجة أكبر قليلاً من درجة دعم الرجال لها، على الرغم من أنّ رأي الجنسين كانا متقاربين حيال هذه القضيّة.

14 ـ يقلّ أثر العامل القبلي في تشكيل تحديد الدور السياسيّ للمرأة كلما ازدادت درجة تمدّن المجتمع ودرجة الديمقراطية فيه، وفي الوقت الراهن لا يشكل هذا العامل أثراً كبيراً في دولة الكويت في مايتعلّق بهذه النقطة.

الفصل الثامن

الملخّص والنتائج والتوصيات

النتائج والتوصيات

1 ـ لقد أقرّ الفقهاء بتراجع دور المرأة وفقدها ما كانت تمارسه من أدوار سياسيّة في صدر الإسلام بمقتضى استبانة البحث في الفصل السادس، وأرجعوا هذا التخلّف للأسباب الآتية:

أ) عوامل بيئيّة سياسيّة اجتماعيّة.

ب) الفهم الضيّق والتقليدي والفهم الخاطئ للآيات والروايات بخصوص دور المرأة.

2 ـ لقد بيّنت الاستبانة في الفصل السابع والتي تمثّل نتائجها رأي الشعب الكويتي في تولّي المرأة المناصب السياسيّة أنّ التأثير الأقوى ـ كما افترضت الدراسة ـ على الناس في تحديد موقفهم من هذه المسألة هو آراء الفقهاء الشرعيّة، ثم العادات والتقاليد، هذا باعتبار أنّ الفقهاء يقدّمون للناس الفتاوى الشرعيّة التي تضمن لهم الالتزام الواقعي بعقيدتهم وشريعتهم في مواقفهم الحياتية، وعلى ذلك فإنّ أيّ مسألة أو قضيّة قد قدّم الإسلام الإجابة عليها لا يصحّ دراسة موقف

المسلمين منها لفهمه أو إحداث التحوّل فيه بمعزل عن جذورها العقائديّة والفقهيّة، كما انتهت إليه واقترحته دراسة الدكتور الشواربي.

3 ـ إنّ عامل العادات والتقاليد الموروثة شديد التأثير على وجدان الناس، وقد ظهر ذلك في إجابات استبانة الفصل السابع لعيّنة عشوائية من عموم المجتمع الكويتي أنّ:

- الـ40,4% الذين أيّدوا حق الانتخاب للمرأة ليس عندهم جميعاً الاستعداد النفسيّ والعملي لتشجيع نسائهم على ممارسة هذا الحق حين الحصول عليه، فقط 33,8% هم الذين سيقدمون التشجيع لنسائهم.
- الـ27,5% الذين أيّدوا حق الترشّح للمرأة ليسوا جميعاً سيقدمون الموقف الإيجابي لنسائهم بالتشجيع لممارسة هذا الحق حين تحصيله، فقط 23,8% سيفعلون ذلك. ما يبين الوجدان السلبي للبعض رغم إعلانه للموقف الثقافي الإيجابي من حقوق المرأة السياسيّة.
- الأثر السلبي للعادات والتقاليد في الموقف من الحقوق السياسيّة للمرأة لا يقتصر على الرجل فقط وإنما يشمل المرأة تقريباً بالدرجة نفسها ما يجعلها ترفض هذه الحقوق أو لا تتحمّس لها، وهذا ما لمسناه في المجتمعات التي حصلت المرأة فيها على حقوقها السياسيّة، على سبيل المثال فإنّ النساء لم ينتخبن المرشحات في البحرين وقطر اللّاتي مارسن هذا الحق بعد تحصيله مؤخراً.[1]

---

(1) مجلة «الزمن» الكويتية، 22/ 6/ 2002م، العدد88، ص3.

4 ـ الحكم الفقهيّ هو المؤثّر الأول والأقوى في الهيمنة على العقل والحياة عند المسلمين، فهذا ما أكدته دراسات أخرى لعلماء مسلمين بصورة نظريّة وقد بيّن ذلك الدكتور محمد خاتمي في كتابه[1]، وعامة الناس من المسلمين تفهم أنّ الفقيه يقدّم لها الرأي الشرعي الموضوعي لتلتزم به، فهل يسلم ذهن الفقيه من فعل المؤثّرات غير الموضوعيّة على ذهنه وتجرّده في استنباطه للأحكام الشرعيّة؟

5 ـ أوضحت إجابات الفقهاء في الفصل السادس اختلاف المدارس الفقهيّة في موقفها من تولّي المرأة الولايات السياسيّة، وهو اختلاف طبيعي وموضوعي ناشئ من عدة أمور:

أ) الاختلاف في القواعد والمبادئ الأصوليّة، فهي من وضع العلماء، ولهم فيها اجتهادات علمية ينتج منها تعدّد آرائهم فيها مما يستدعي اختلاف النتائج المبنية عليها.[2]

ب) الاختلاف في فهم المراد من النص الظنّي إذ ا كان المعنى خافياً أو محتملاً للتأويل.

6 ـ بالإضافة إلى ما سبق بيانه من الأسباب الطبيعيّة الموضوعيّة لاختلاف الفقهاء في الأحكام المتعلّقة بتولّي المرأة المناصب السياسيّة تبين وجود عوامل أخرى ـ غير موضوعيّة ـ تتدخّل

---

(1) **الدين والفكر في فخ الاستبداد**، الطبعة الأولى، مكتبة الشروق، القاهرة، كوالالمبور، جاكرتا، 2001م، ص71.

(2) العلاّمة محمد تقي الحكيم، **الأصول العامة للفقه المقارن**، دار الأندلس للطباعة والنشر، ص 17 ـ 18.

لإحداث التباين حتى في آراء ومواقف علماء وفقهاء قد ينتمون إلى مدرسة فقهيّة واحده، وقد بيّنها الفقهاء في إجاباتهم بالآتي:

أ) الثقافة البيئيّة.

ب) الأعراف الاجتماعيّة.

ج) الثقافة الذاتية للفقيه.

د) المؤثّرات النفسيّة والاجتماعيّة في بيئة الفقيه.

هـ) الطبيعة الشخصيّة للفقيه وملكاته الذاتيّة.

هذه العوامل قد تفعل فعلها في ذهنيّة الفقيه بشكل مباشر وغير مباشر، وبشكل شعوريّ وغير شعوريّ، مما قد يؤثّر في طريقة فهمه للنصوص، ويؤدّي إلى اختلاف الاجتهادات.

7 ـ إذا صح أن يبني الناس مواقفهم في حياتهم على أساس من العادات والتقاليد الموروثة، فإنه لا يصحّ من العلماء أن ينظروا إلى حقائق علميّة على أساس من هذه الموروثات بقبولها كمسلّمات وثوابت كما فعلت دراسة كلّ من أبي حجير والسباعي في تحديد موقفهما من حقوق المرأة السياسيّة.

8 ـ في محاولة بعيدة عن هذه التأثيرات البيئيّة والذاتية التي لها آثار غير موضوعيّة في المواقف والأحكام في قضايا تتطلّب درجة تامة من التجرّد العلمي والمبدئي، توجهت هذه الدراسة إلى الفقهاء من مختلف المدارس الإسلاميّة والبلدان الإسلاميّة لتجديد النظر في حقوق وواجبات المرأة السياسيّة الإسلاميّة بالإجابة عن استبانة لتحديد الأدوار السياسيّة للمرأة من خلال الأُطر والأُسس المبدئيّة

للنظام السياسيّ الإسلاميّ، لتتناول القضيّة كقضيّة اجتماعيّة سياسيّة لا كجزئيّة نسويّة، ولا كمفردات فقهيّة متناثرة ـ كما في الدراسات السابقة ـ ولكن بشكل شموليّ وجذريّ موضوعي قادر على أن يقدم إجابات مختلفة هي الأقرب إلى روح القرآن والسنّة وحقائق الواقع.

9 ـ لقد أجاب الفقهاء على أنّ المنهجيّة التي أنشئت عليها الاستبانة من شأنها أن تقدّم إجابات اجتهاديّة جديدة ومختلفة عما هو سائد ومتوارث.

10 ـ الأسئلة التي وجهت إلى أذهان الفقهاء في تجديد النظر لتولّي المرأة المناصب السياسيّة قد أسست على الانطلاق في الموقف الفقهيّ من المبادئ الأساسيّة التي يرتكز عليها النظام السياسيّ الإسلاميّ والذي بدوره ينبثق من الرؤية الكونيّة الإسلاميّة. هذه المبادئ تتلخّص في:

* الاستخلاف الإلهيّ لكلّ من الرجل والمرأة: فالمرأة كالرجل مستخلَفة على رعاية الأمانة الإلهيّة في تطبيق شرع الله وفق حدوده التي قرّرها في كلّ نواحي الحياة الفرديّة والاجتماعيّة.

* السيادة للأمة في الحكم الإسلاميّ.

* وجوب إقامة فريضة الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر الاجتماعيّة.

* النصيحة والتواصي بالحق.

* العمل بمبدأ الشورى.

* وجوب اختيار الأكفأ لمناصب الدولة السياسيّة.

* العدالة الاجتماعيّة بين أفراد المجتمع وفئاته بغض النظر عن الجنس أو العرق أو الدين أو الطائفة.

* التكفّل برعاية الحقوق كافة للإنسان.

* ضمان جميع الحريّات المسؤولة: الحريّة الشخصيّة والفكريّة والعقائديّة، وحريّة التعبير وإبداء الرأي.

* المساواة بين الأفراد، ومنها المساواة بين الذكر والأنثى.

* خاصيّة المرونة في الشريعة الإسلاميّة تستثمر بالاجتهاد لتملأ منطقة الفراغ بما يتناسب والمتغيّرات والمصالح وفق الأصول الشرعيّة الثابتة، وتقديم الأولى في حالة التزاحم.

* خاصيّة التوازن في النظام الإسلاميّ تتجسّد في جانبه السياسيّ: توازن في التشريعات، وتوازن في تحقيق مصالح الأفراد والمجتمع.

11 ـ التزم كلّ من السيد فضل الله والدكتور الفضلي في تحديد الموقف الفقهيّ لكلّ منهما من أدوار المرأة السياسيّة بالانطلاق من مبادئ النظام السياسيّ الإسلاميّ والأدلّة الشرعيّة من الكتاب والسنّة، فأقرّا بجميع المناصب السياسيّة للمرأة، وبذلك أتت إجابتهما مخالفة لما هو سائد من حجب تلك المناصب بعضها أو كلّها عن المرأة، ثم بالدرجة التالية وبنسبة كبيرة من الاختلاف عما هو مألوف أتت إجابة الشيخ الفياض والذي قدّم جديداً بإقراره منصب رئاسة الدولة للمرأة ولم يكن يقول به من قبل، وأخيراً إجابات كلّ من الشيخ الآصفي

والدكتور النشمي والشريف تفاوتت في التميز عن غيرها بنسبة جيدة في الانطباق الواضح مع مبادئ النظام السياسيّ الإسلاميّ.

12 ـ ترى الدراسة أنّ الرأي الفقهيّ النابع من مبادىء وثوابت النظام السياسيّ الإسلاميّ بكلّ خصائصه المبيّنة في الفصل الثاني، هو الأقرب إلى روح وثوابت القرآن والسنّة.

13 ـ وحيث إنّ هذا الرأي الفقهيّ قد تمثّل بشكل كامل في إجابات كلّ من الشيخ الدكتور الفضلي والسيد فضل الله، فهذه الإجابات التي تجيز للمرأة كلّ الحقوق والمناصب السياسيّة تمثّل في اعتقادنا ـ بما توصّلت إليه هذه الدراسة ـ الرأي الأقرب إلى روح وثوابت القرآن والسنّة.

14 ـ هل يمكن تحقيق تجسيد واقعي للنظام السياسيّ الإسلاميّ قائماً على المبادئ والأُسس التي بيّنتها هذه الدراسة؟

الجواب: نعم، قد أمكن ذلك في أكثر من بلد إسلاميّ، ومثال ذلك من دول إقليم الخليج العربي ـ أي دولة قريبة من دولة معدّة الدراسة ـ: جمهورية إيران الإسلاميّة. لقد أقرّت للمرأة في دستورها الإسلاميّ في موادّه ال: 24، 93، 251، 316[1] كلّ حقوقها الماديّة والمعنويّة بما فيها الحقوق السياسيّة حتى تولّي رئاسة الجمهورية، وترشّحت للرئاسة لتلك الدورة الحالية التي فاز فيها محمد خاتمي أكثر من ثمانين امرأة.

---

(1) محمد علي التسخيري، **حول الدستور الإسلامي الإيراني**، الطبعة الأولى، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب، مديرية النشر والمطبوعات، 2003م.

15 ـ قدم الدكتور الفضلي في الإجابة عن أسئلة الاستبانة دراسة فقهيّة استدلاليّة عميقة معتمداً إطار وثوابت النظام السياسيّ الإسلاميّ ما يصلح نظمه في كتاب مستقلّ كشاهد على نظرة فقهيّة جديدة لحقوق المرأة السياسيّة.

16 ـ الاتجاه العام في جميع المدارس الإسلاميّة يسير نحو إعطاء المرأة المزيد من حقوقها السياسيّة، هذا مع تفاوت في مدى السرعة والإنجاز في ذلك بين مدرسة وأخرى، ومن فقيه إلى آخر:

* المدرسة السلفيّة التي عرف عن علمائها تحريم جميع المناصب السياسيّة على المرأة، ظهر فيهم من أصبح يقرّ لها ببعض الأدوار السياسيّة، كما بيّنت إجابات كلّ من (الدكتور الصغير والدكتور القرني) على الاستبانة، وفي خطوة جريئة أعلن حزب الأمة الكويتي ـ وهو حزب سلفي ـ عن تأييده لحقوق المرأة السياسيّة ترشّحاً وانتخاباً باستناده إلى النصوص العامّة للشريعة الإسلاميّة وفتاوى العلماء المعاصرين، جاء هذا الإعلان في جريدة «السياسة» الكويتيّة بتاريخ 22/ 2/ 2005م.

* التطوّر في الموقف العملي لمدرسة الإخوان المسلمين، وقد اتّضح في الفارق بين الدكتور السباعي والدكتور محمد فريد الصادق عمران، فبينما الأول لا يحبذ للمرأة الاشتغال بالسياسة يستحسن الثاني لها ذلك بتكييف الممارسة ضمن الضوابط الإسلاميّة الشرعيّة، وفي سابقة تُعدّ الأولى من نوعها رشح الإخوان المسلمون سيدة في محافظة الاسكندرية في الانتخابات البرلمانية التي جرت في مصر عام 2000م، هي جيهان محمد عبد

اللطيف الحلفاوي زوجة إبراهيم الزعفراني قطب الإخوان بالإسكندرية.[1]

* ظهرت دراسات وبحوث جريئة لعلماء وفقهاء سنّة في إثبات وإقرار حقوق المرأة السياسيّة:

■ يجيز الشيخ يوسف القرضاوي أن تكون المرأة نائبة ووزيرة، ولا يصحّ منع جميع النساء من تولّي الأمور السياسيّة بحجة الخوف من انشغالهنّ عن واجباتهن الأسرية، فهناك من النساء من هن مؤهّلات للعمل السياسيّ ومتفرّغات له ولا يصحّ أن يمنعن عنه.[2]

■ وبخطوة بالغة الجرأة أعلن الدكتور محمد سليمان الأشقر ـ أحد خبراء الموسوعة الفقهيّة الكويتيّة سابقاً ـ رفضه القاطع لرواية «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم إمرأة»، وذلك لضعف الرواية بسبب سندها، هذا لأنّ راويه ابن أبي بكرة لا يتصف بالعدالة حتى تعتمد روايته كدليل شرعيّ على إثبات أو نفي أمر ما.[3]

■ قدمت إيلي وارتي مالكي عضو السلك الدبلوماسي الأندونيسي بالسفارة الأندونيسية بالمملكة العربية السعوديّة ـ والمرشّحة وزيرة للمرأة في أندونيسيا ـ رسالة دكتوراة متفردة وغير مسبوقة وجريئة في قاعدة «سد الذرائع»

---

(1) جريدة «القبس» الكويتية، الثلاثاء19/ 9/ 2000م، العدد 9789، ص18.

(2) المصدر نفسه، الخميس 3 مارس 2005م، السنة 34، العدد11397.

(3) جريدة «الوطن» الكويتية الصادرة يوم السبت 29/ 5/ 2004م.

وتأثيرها في فقه المرأة ودورها في بناء المجتمع، فقد بيّنت في هذه الدراسة أثر إغلاق علماء السنّة لباب الاجتهاد، وتقييد حركة الأمة الإسلاميّة بالتوسّع في تطبيق قاعدة «سد الذرائع» إلى حد أنهم جعلوها تنسخ النصوص الشرعيّة القطعيّة الدلالة والثبوت، وبها حرّموا المرأة من معظم حقوقها.[1]

* إجابات كلّ من الدكتور الفضلي والسيد فضل الله والشيخ الفياض تختلف عن إجابات بقيّة فقهاء الشيعة بإيجابية تامة أو كبيرة نحو إعطاء المرأة كامل حقوقها السياسيّة، وهناك من قال بذلك من علماء الشيعة قبل عشر سنوات بجميع الحقوق السياسيّة للمرأة كالشيخ محمد مهدي شمس الدين وسجّل استدلاله في كتاب قيّم عنوانه «أهليّة المرأة لتولّي السلطة»، ويبدو أنّ حركة الاجتهاد ذات الحيوية الفائقة عند فقهاء الشيعة تدفعهم إلى أن يخطوا بخطوات أكبر وأسرع من فقهاء السنّة نحو الإقرار بالحقوق السياسيّة للمرأة.

17 ـ وحيث إنّ المواقف السياسيّة في البلاد الإسلاميّة ومواقف الحركات الإسلاميّة وعامة الناس تعتمدآراء ومواقف الفقهاء أصبحت هي بدورها تتجه نحو إعطاء المرأة المزيد من حقوقها السياسيّة:

* دعمت جبهة العمل الإسلاميّ في الأردن العضو المؤسس وعضو مجلس الشورى فيه السيدة حياة المسيمي للوصول إلى البرلمان، وقد أوصلتها لتمثّلها في البرلمان.[2]

---

(1) جريدة «القبس» الكويتية، الجمعة 4 فبراير 2005م، السنة 33، العدد 11370.

(2) المصدر نفسه، الأحد 29 أغسطس 2004م، السنة 33، العدد 11215.

* ومن كتابة الفصل الأول من الرسالة، وحتى كتابة هذا الفصل الأخير، حصلت تطوّرات كبيرة في حقوق المرأة السياسيّة في دول الخليج العربي:

- أصدر ملك البحرين الشيخ حمد بن عيسى آل خليفة الأربعاء الموافق 26 سبتمبر 2000م مرسوماً أميرياً بتعيين مجلس جديد للشورى يضم 40 عضواً من بينهم خمس نساء.[1]

- دخلت المرأة الإماراتية إلى المجلس الاستشاري لإمارة الشارقة بموجب مرسوم أصدره حاكم الإمارة في عام 2001م، ومثلت النساء في المجلس بخمس أعضاء من إجمالي عدد الأعضاء البالغ أربعين عضواً، وذلك بعد أقل من عامين على إنشاء المجلس الذي أسس في عام 1999م، ثم ارتفع عدد عضوات المجلس من خمس إلى سبع عضوات.[2]

- في أول خطوة من نوعها في دول الخليج العربي عام 2003م عيّنت بمرسوم أميري امرأة وزيرة للتربية والتعليم في قطر هي شيخة المحمود.[3]

---

(1) جريدة «الوطن» الكويتية الصادرة يوم الثلاثاء 26 سبتمبر 2000م، السنة 39، العدد 8843/ 3289.

(2) www.parliaarabwo.org.

(3) جريدة «القبس» الكويتية، الأربعاء 7 مايو 2003م، السنة 32، العدد10739.

- ثم عيّنت في عمان أول وزيرة كما ذكر أحد التقارير، هي راوية البورسعيدي.[1]
- وعيّنت أول وزيرة في الإمارات عام 2004م بقرار من الشيخ زايد بن سلطان آل نهيان حيث عيّن به الشيخه لبنى القاسمي وزيرة للاقتصاد والتخطيط.[2]
- وعهدت مملكة البحرين بوزارة الصحة إلى وزيرة تتولاّها وهي ندى حفاظ.[3]
- وبعد كفاح للمرأة الكويتيّة تطول مدته إلى أربع وثلاثين سنة أقر البرلمان الكويتي حقوقها السياسيّة ترشّحاً وانتخاباً في 16 مايو 2005م.[4]

18 ـ ومن الأحد السادس عشر من شهر مايو للعام الميلادي 1999 الذي أقرّ فيه مجلس الوزراء مرسوم قانون الحقوق السياسيّة للمرأة بناء لأمر أميري، حتى الاثنين السادس عشر من شهر مايو للعام الميلادي 2005 الذي فيه أقرّت لها الحقوق برلمانياً دار سجال ثقافيّ وفكريّ اجتماعيّ وسياسيّ نشط، وحاد تارة وهادئ في أخرى حتى تمخّض تغيّرات فعليّة وجوهريّة في قناعات الكثيرين من الكويتيّين ما يصلح أن يكون مثالاً على التغيّرات البيئيّة وأثرها في خلق قناعات جديدة في المجتمع:

---

(1) www.alwahdawi.net.

(2) المصدر نفسه.

(3) جريدة «الوطن» الكويتية الصادرة يوم الخميس 19 مايو 2005م، السنة 43، العدد 10521/ 4967، ص 1.

(4) جريدة «القبس» الكويتية، الثلاثاء 17 مايو 2005م، السنة 34، العدد 11472، ص 10.

* أظهرت إجابات الاستبانة في الفصل السابع أنّ العامل القبلي في رفض حقوق المرأة السياسيّة لم يعد الآن عاملاً كبيراً في الكويت، أي تراجع في موقفه السلبي من هذه القضيّة.

* نشرت جريدة «الوطن» الكويتيّة دراسة ميدانيّة بحثيّة أعدّتها إدارة البحوث بوزارة شؤون مجلس الأمة، أكدت رغبة المرأة الكويتيّة في المشاركة السياسيّة، إذ ذكرت الدراسة أن 2063 مواطنة يشكلن 72% من مجموع عيّنة من جميع المحافظات أيّدن حقوق المرأة السياسيّة.[1]

* بعدما كانت تلتزم بفتوى تحريم الترشّح والانتخاب على المرأة، أصدرت وزارة الأوقاف في الكويت يوم السبت التاسع عشر من شهر مارس للعام الميلادي 2005 فتوى في حقوق المرأة السياسيّة: أنه ما دامت هذه الحقوق هي موضع خلاف بين الفقهاء ما بين الإباحة والتحريم الجزئي أو الكلّي فإنّ للحاكم أن يرفع الخلاف باختيار أحد الفتاوى منها.[2]

* وفي مجال الأسئلة التي وجهت إلى الفقهاء من خلال الأفراد والجرائد الكويتيّة في شرعيّة تولّي المرأة للولايات السياسيّة:

● قدم د. محمود عكام ـ أستاذ في جامعة حلب وخطيب في جامع التوحيد (وقد وجهت له استبانة الدراسة ولكن لم يجب عنها) ـ مقالاً لجريدة «القبس» الكويتيّة عنوانه «أهليّة

---

(1) الصادرة الأحد 6 مارس 2005م، السنة 43، العدد 10447/ 4893، ص 18.

(2) جريدة «الرأي العام» الكويتية، الأحد 20 مارس 2005م، العدد 13787، ص 5.

المرأة للولاية العامّة» قال فيه: [للمرأة الولاية إذا امتلكت مقوّماتها، كما هو الأمر بالنسبة إلى الرجل، ولا يمكن أبداً أن تفقد صفة (الأنوثة) أحقيّة المرأة بالولاية إذا كانت مقتدرة وممتلكة لمقوّماتها. ونقصد بالولاية هنا: بشكل عام، حتى إذا ما وصفناها بالعامة وصار المراد منها: الرئاسة العامّة... وأما ما احتجّ به من قبل المعارضين وهو حديث النبيّ (ص) «ما أفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة» برواياته الكثيرة المختلفة، فإنه لا يدخل في عداد قطعيّ السند والدلالة على الإطلاق أولاً، ثم أنّ الحديث واقعة حال، حسب رأي بعضهم، وواقعة الحال ليست دليلاً في البحث]. ثم قال د. عكام بشأن مقاله هذا: [إنّها كلمة لا تشكّل فتوى، وإنما هي مشروع بحث جاد في تلك القضيّة المهمة والمهمة جداً سنعيد النظر مرة أخرى بوثائق أكثر ومفاهيم أوفى إلى أن نصل إلى ما يقربنا من مرادات الله الحق أكثر].[1]

- وأجاب أيضاً في جريدة «القبس» الكويتية: الشيخ يوسف القرضاوي ـ وقد وجهت إليه أيضا استبانة الدراسة ولكن لم يجب عنها لضيق وقته ـ :[ومما تستند إليه الفتاوى في منع المرأة من أن تكون ناخبة أو عضواً في مجلس نيابي الحديث «لن يفلح قوم ولّوا أمرهم امرأة». ولنا مع هذا الاستدلال وقفات] فذكر: [صحيح أن أغلب الأصوليّين

(1) جريدة «القبس» الكويتية، 4 مارس 2005م، السنة 34، العدد 11398، ص 10.

قالوا: إنّ العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، ولكن هذا غير مجمع عليه، وقد ورد عن ابن عباس وابن عمر وغيرهما ضرورة رعاية أسباب النزول، وإلا حدث التخبط في الفهم، ووقع سوء التفسير. . . ومن باب أولى سبب ورود الحديث، يجب أن يرجع إليه في فهم النص، ولا يؤخذ عموم اللفظ قاعدة مسلمة، ويؤكّد ذلك في هذا الحديث خاصة: أنه ـ لو أخذ على عمومه ـ لعارض ظاهر القرآن] فذكر قصة بلقيس التي ذكرها القرآن في سورة النمل وبيّن كيف قادت قومها بحكمة ورشد إلى الفلاح، فلاح الدنيا والآخرة، وأضاف [مما يؤكّد صرف الحديث عن العموم: الواقع الذي نشهده، وهو أن كثيرٌ من (النساء) قد كن لأوطانهن خيراً من كثير من الرجال، وإن بعض هؤلاء النساء لهن أرجح في ميزان الكفاية والمقدرة السياسيّة والإدارية من كثير من حكام العرب والمسلمين (الذكور) ولا أقول (الرجال)! . . إن علماء الأمة قد اتفقوا على منع المرأة من الولاية الكبرى أو الإمامة العظمى، وهي التي ورد في شأنها الحديث ودلّ عليها سبب وروده كما دلّ عليها لفظه. . . أما ما عداالإمامة والخلافة وما في معناها من رئاسة الدولة، فهو مما اختلف فيه. فيمكن بهذا أن تكون وزيرة، ويمكن أن تكون قاضية، ويمكن أن تكون محتسبة احتساباً عاماً]. [1]

---

(1) الصادرة الخميس 3 مارس 2005م، السنة 34، العدد11397

التوصيات

(1) إن وجود المرأة المسلمة الفاعل في ساحة الأحداث السياسيّة بات يدرك ضرورته كثير من الفقهاء والمنظمات الحقوقيّة بل وعامة الناس في المجتمعات الإسلاميّة، مضافاً إلى شعور المرأة المسلمة بهذه الضرورة، ولما كان ارتباط المسلمين في مواقفهم بفتاوى الفقهاء توجّهت إليهم الأسئلة والأذهان والمطالبات من المثقّفين وغيرهم لتجديد النظر في قضيّة مشاركة المرأة بالأدوار السياسيّة.

(2) حيث إنّ الدراسة أثبتت الأثر الكبير للعادات والتقاليد ليس فقط على أذهان ونفوس عامة الناس بل على الفقهاء أيضاً، وأنّ موقفهم من قضيّة تولّي المرأة للأدوار السياسيّة قد وقع تحت تأثير هذه العادات والتقاليد أيضاً، فإننا في هذه الرسالة ندعو عموم فقهاء الإسلام من السنّة والشيعة إلى أن يجدّدوا ويجرّدوا النظر في هذه القضيّة من خلال أسسها الموضوعيّة النابعة من جذور العقائد الإسلاميّة والمتمثلة في مبادئ وإطار النظام السياسيّ الإسلاميّ، فهذا الأسلوب من الدراسة كفيل بإلغاء أو تقليل أثر الموروثات السلبية على الذهن.

(3) أوضحت الدراسة أنّ بعض القواعد الفقهيّة كقاعدة: «سد الذرائع» و«العبرة بعموم اللفظ لا بخصوص السبب، «قد توسع بعض الفقهاء في استعمالها في ما ينبغي وفي ما لا ينبغي حتى جمدت وعطلت حقوق المرأة السياسيّة، وإن هذه القواعد وما شابهها يغني عن التوسّع في استعمالها تفعيل خاصيّة الاجتهاد في الفقه الإسلاميّ التي

تواكب التغيّرات والمستجدّات الاجتماعيّة بتشريعات جديدة في إطار ثوابت القرآن والسنّة.

(4) إنّ أيّ قضيّة حقوقيّة أو اجتماعيّة يراد دراستها في الإسلام لكي تخرج الدراسة بحقيقتها الإسلاميّة الموضوعيّة، ينبغي تناولها كجزئيّة في موضعها الطبيعي في النظام الإسلاميّ، وبالانطلاق من أسس ومبادئ هذا النظام الفكريّة والعقائديّة.

(5) وكذلك أيّ قضيّة حقوقية أو اجتماعيّة يُراد دراستها بشكل موضوعي وشامل في أيّ نظام أيديولوجيّ أو اجتماعيّ ينبغي ألاّ تُدرس بشكل مجتزأ عنه بل من خلال أُسسه الفكريّة أو الاجتماعيّة، وفي الإطار العام لهذا النظام.

نماذج من الأسئلة الموجهة إلى الفقهاء



نموذج لمجموعة أسئلة حول موقع
المرأة في النظام السياسي الإسلامي

السؤال الأول:-

مسؤولية الحكومة في الدولة الإسلامية مسؤولية " تنفيذية " للدستور الإلهي، إذ تقوم الدولة الإسلامية على مبدأ ((الحاكمية لله وحده بلا شريك))، فليس لأي فرد أو جماعة أو سلطة نصيب من الحاكمية، والمشرع هو الله سبحانه، فلا يملك أي أحد أن يشرع أو يغير مما شرعه الله للبشرية، و الحاكمية التي تمارسها الأمة في المجتمع هي خلافة بمعنى النيابة عن الله سبحانه و تعالى إذ هو مصدر السلطات.

على ضوء ما تقدم:-

حيث أن المرأة جزء من الأمة التي لا تملك أي سلطه و لا حاكمية ولا صلاحية للتشريع إذ أنها لله وحده و على المستوى التنفيذي فهي كالرجل مستخلفة على رعاية الأمانة الإلهية في تطبيق شرع الله وفق حدوده التي قررها الشارع جل و علا جملة و تفصيلا:-

هل يجوز للمرأة أن تتقلد المناصب الآتية في الدولة الإسلامية...

1) الرئاسة العليا للبلاد.

لا.

2) رئاسة الوزراء.

لا.

3) الوزارة بأنواعها : التفويضية ، التنفيذية ، والاستشارية .

لا لوزارتي التفويض والتنفيذ، ولا بأس بتسلمها وزارة الاستشارة.

4) إمارة الاستكفاء.

؟

5) إمارة الاستيلاء.

؟

نعم.

السؤال الثاني و العشرون:-

" و إذا سألتموهن متاعا فاسألوهن من وراء الحجاب " الأحزاب /52، 53 .

" و قرن في بيوتكن " الأحزاب /32 ، 33 .

هذه الآيات هل تختص بنساء الرسول (ﷺ) أم يتوجه الخطاب بها ليشمل سائر نساء المسلمين ؟

بل تعم جميع نساء المؤمنين من باب الأولى.

السؤال الثالث و العشرون:-

إذا تعارضت الحقوق الزوجية الواجبة على المرأة المسلمة كالمضاجعة و الخروج من المنزل بإذن الزوج مع الحقوق السياسية و الاجتماعية للدولة الإسلامية هل تقدم الحقوق الزوجية أم حقوق الأمة والدولة الإسلامية ؟

تقدم الحقوق الزوجية، إلا أن تتمحض المرأة للكفاءة لحق سياسي معين لا يغني غيرها عنها فيه-وهذا نادر جدا- فيقدم هنا هذا الحق استثناء.

السؤال الرابع و العشرون:-

هل يحق للمرأة المسلمة أن تضع قيودا أو شروطا في عقد الزواج تتعلق بالواجبات الزوجية " المضاجعة و الخروج من المنزل بإذن الزوج " ؟

منع أكثر الفقهاء من ذلك، وأجازه البعض في حدود ضيقة لا تتنافى مع مقتضى عقد الزوجية.

السؤال الخامس و العشرون:-

هل من صلاحيات الحاكم ما فعله الخليفة عمر بن الخطاب في :-

- محاولة تحديد المهور.
- تحديد مدة غياب الزوج عن زوجته.
- العطاء للمولود الذي فطمته أمه و ليس قبل ذلك، ثم العدول عن ذلك إلى قانون العطاء لكل مولود.
- نعم.

أ.د.أحمد الحجي الكردي
١٨/١/٢٠٠٤م

السؤال الرابع و العشرون:-

هل يحق للمرأة المسلمة أن تضع قيودا أو شروطا في عقد الزواج تتعلق بالواجبات الزوجية " المضاجعة و الخروج من المنزل بإذن الزوج " ؟

لا يجوز في الأمثلة التي ذكرت ، لكنه يجوز في بعض الأمور الأخرى.

السؤال الخامس و العشرون:-

هل من صلاحيات الحاكم ما فعله الخليفة عمر بن الخطاب في :-

- محاولة تحديد المهور.
- تحديد مدة غياب الزوج عن زوجته.
- العطاء للمولود الذي فطمته أمه و ليس قبل ذلك، ثم العدول عن ذلك إلى تقرير العطاء لكل مولود.

[نعم يجوز ذلك لأنه من باب المصالح المرسلة.]

د. عوض بن محمد القرني

ملحوظة:الأجوبة مكتوبة باللون الأخضر.

١١ ذو القعدة ١٤٢٤هـ
٤ / ١ / ٢٠٠٤م

أرجو ذكر هذه الشواهد.

أ- لأنها ابتعدت في كثير من الدول عن التعاليم الإسلامية الحقة.

ب، ج، د- كله راجع لعدم الفقه الإسلامي فهمًا وتطبيقًا.

إجابة السؤال العشرين:

لا شك أن البيئة لها أثر في التطبيق فيما لا حد دقيق له في الشرع، فالشافعي رحمه الله له قول قديم وقول جديد، وذلك بسبب تغير البيئة من العراق إلى مصر.

إجابة السؤال الواحد والعشرين:

أن تكون فقيهة نعم، لكن لا تكون المفتي العام.

إجابة السؤال الثاني والعشرين:

إذا كانت لنساء الرسول صلى الله عليه وسلم فهي من باب أولى لسائر النساء، كما بيّن ذلك أهل العلم.

إجابة السؤال الثالث والعشرين:

لا شك أنها تقدم الأوجب على الواجب، والواجب على المستحب، وبناء على ذلك تقدِّم واجبالها الأسرية على كل شيء.

إجابة السؤال الرابع والعشرين:

نعم إذا لم يتعارض مع حكم شرعي لا تجوز مخالفته.

إجابة السؤال الخامس والعشرين:

نعم، بعد مشورة أهل العلم، وغلبت المصلحة العامة فيه، ولم يعارض حكمًا شرعيًا ثابتًا.

أخوكم

د.فالح بن محمد فالح الصغير

الأستاذ بجامعة الإمام محمد بن سعود الإسلامية بالرياض

بسم الله الرحمن الرحيم

نموذج لمجموعة أسئلة حول موقع
المرأة في النظام السياسي الإسلامي

السؤال الأول:-

مسؤولية الحكومة في الدولة الإسلامية مسؤولية "تنفيذية" للدستور الإلهي، إذ تقوم الدولة الإسلامية على مبدأ ((الحاكمية لله وحده بلا شريك))، فليس لأي فرد أو جماعة أو سلطة نصيب من الحاكمية، و المشرع هو الله سبحانه، فلا يملك أي أحد أن يشرع أو يغير مما شرعه الله للبشرية، و الحاكمية التي تمارسها الأمة في المجتمع هي خلافة بمعنى النيابة عن الله سبحانه و تعالى إذ هو مصدر السلطات .

في ضوء ما تقدم:-

وحيث أن المرأة جزء من الأمة التي لا تملك أي سلطة ولا حاكمية ولا صلاحية التشريع إذ أنها لله وحده وعلى المستوى التنفيذي فهي كالرجل مستخلفة على رعاية الأمانة الإلهية في تطبيق شرع الله وفق حدوده التي أقرها الشارع جل وعلا جملة وتفصيلا:-

هل يجوز للمرأة أن تتقلد المناصب الآتية في الدولة الإسلامية...

1) الرئاسة العليا للبلاد.

لا يجوز للمرأة تولي منصب الرئاسة العليا للبلاد، وهذا لا خلاف فيه بين الفقهاء المعتبرين

2) رئاسة الوزراء.

إذا كانت وزارة تفويض، فلا يجوز للمرأة توليها، وهذا ينطبق على منصب رئيس الوزراء في كثير من الأنظمة [illegible]

3) الوزارة بأنواعها : التفويضية ، التنفيذية ، والاستشارية .

لا تتولى المرأة الوزارة التفويضية ولها تولي ما عدا ذلك من الوزارات

4) إمارة الاستكفاء.

لا يجوز للمرأة تولي أي نوع من الإمارات، لأنه تفويضاً ببعض صلاحيات الإمام العام

5) إمارة الاستيلاء.

ولاية الاستيلاء هي استيلاء ذي شوكة على الولاية قهراً، لذا أجاز كثير من الفقهاء ولايته، دفعاً للفتنة، وإن لم تتوفر فيه شروط الولاية، ومنع المرأة

6) قيادة الجيوش بأنواعها:

أ- الإمارة على الجهاد ضد المشركين.

لا يجوز للمرأة تولي قيادة الجيوش بأنواعها، لأن طبيعة المرأة لا تتفق مع حاجات الحروب، لذا قال رسول الله [illegible] النساء [illegible] جهاد لا قتال فيه، الحج والعمرة

ب- قيادة حروب المصالح مثل:
قتال أهل الردة وأهل البغي من المسلمين المخالفين، والمحاربين وقطاع الطرق .

هو من قبيل السابق

7) ولاية الشرطة.

لا مانع من تولي المرأة ولاية الشرطة فيما لا يتنافى وطبيعتها، ولا يعرضها للإهانة، ومخالطة المجرمين والسفلة

برجاء تخص الإجابات الأطروحة العلمية، ولا يجوز استعمالها في الإعلام أو الأطروحات السياسية، مع تمنياتي بالتوفيق

أ.د. محمد عبد الغفار الشريف

بسم الله الرحمن الرحيم

ج ١ لعل الارتكاز الفقهي الإسلامي لدى فقهاء المسلمين يؤكد على مستوى الفتوى عدم
شرعية تقلّد المرأة للمناصب العليا في الدولة كالرئاسة العامة أو رئاسة الوزراء أو الوزارات التفويضية والتنفيذية _ وربما الاستشارية _ والإمارة بشقيها ((الاستكفاء والاستيلاء)) وقيادة الجيوش بأنواعها من الإمارة على الجهاد أو قيادة حروب المصالح وولاية الشرطة وقد استدل الأكثر _ ولاسيما من أهل السنة _ بالحديث المروي عن النبي محمد(ص): ((لن يفلح قوم ملكتهم امرأة)) كما استدل البعض بآية القوامة وبما دلّ على التمييز التشريعي بين المرأة والرجل أو مسألة الحجاب ،ولكن هناك رأياً آخر يناقش هذه الأدلة، لأن الحديث المذكور ليس نقيّ السند عند فريق من المسلمين كما أن هناك تحفظاً في الدلالة لأنه قد لا يكون في مقام التشريع بل في الحديث عن التجربة الواقعية بلحاظ واقع المرأة الثقافي والتربوي في تلك العصور بالإضافة إلى الملك المطلق آنذاك الذي يستبد فيه الملك برأيه في حكمه من خلال السلطة المطلقة، بينما نرى أن شخصية المرأة في هذا العصر قد تطورت في أكثر من جانب في المستوى الثقافي والعلمي والإداري والسياسي والاقتصادي بحيث ضاق الفارق بينها وبين الرجل بل ربما تفوقت عليه في بعض الأمور ومن ناحية أخرى فان الحكم في هذا العصر لا يملكه الحاكم بشكل مطلق بل أن هناك دستوراً وقانوناً ومؤسسات متنوعة وأوضاعاً إقليمية ودولية ورقابة شعبية من خلال الحياة السياسية المتحركة مما يمنع الحاكم أن يأخذ حريته في حكمه وأن يخضع لعناصر الضعف في شخصيته مما يبعد السلبيات عن تأثيرها في الواقع من خلال حكم المرأة والرجل لأن الملك المطلق مرفوض في موقعهما من جميع الجهات .. وربما نجد في القرآن الكريم تقديم نموذج المرأة الملكة بالدرجة التي ترتفع فيها عن مستوى الرجل في العقل الهادئ والتخطيط المدروس لمواجهة التحدي الموجّه إليها وذلك في نموذج ملكة سبأ، كما نجد في نموذج امرأة فرعون ومريم ابنة عمران كامرأتين تملكان قوة الإرادة وثبات الموقف والالتزام الحاسم بالمبدأ بعيداً عن كل نوازع الضعف مما يوحي بأن الانطباع العام الذي يحمله الناس ولا سيما في الواقع العربي والإسلامي عن ضعف المرأة أمام قوة الرجل ليس دقيقاً

للآيات والروايات على خلاف ما تدل عليه الآيات الشاملة للمرأة والرجل معاً من الحقوق السياسية.

ج ٢٠ الاجتهادات خاضعة للثقافة الذاتية للمجتهد مما قد يترك تأثيره على طريقته في الفهم للنصوص والأحاديث ولو بشكل غير شعوري، ولعل هذا هو الذي يؤدي إلى اختلاف الاجتهادات من خلال المؤثرات الثقافية والنفسية.

ج ٢١ الإفتاء والمرجعية يمثلان درجة فقهية ثقافية مميزة عند توّفر مرتبة الاجتهاد لدى الشخص - رجلاً أو امرأة - أما التقليد لدى العامي غير المجتهد أو المستفتي فهو من باب رجوع الجاهل إلى العالم، فلا يختص بالرجل بل يشمل المرأة إذا توفرت فيها الشروط العامة للإفتاء والمرجعية، وليس هناك أي دليل نافٍ لهذا الحق.

ج ٢٢ الظاهر اختصاص الآيتين بنساء الرسول، ولكن ربما تشترك نساء المسلمين في بعض الخصوصيات كالنهي عن التبرج ونحوه.

ج ٢٣ الأصل هو قيام الزوجة بالتزاماتها في حقوق الزوج، لأنه واجب عقدي بحسب التزامها العقدي، مع ملاحظة فقهية - تعليقاً على السؤال - وهي أنه لا حق للزوج في منع الزوجة من الخروج من المنزل إلاّ بإذنه إلاّ إذا نافى حق الاستمتاع، وهذا هو رأي السيد الخوئي (رحمه الله) ورأينا أيضاً .. ولكن إذا كان الشأن السياسي يرقى إلى مستوى الأهمية بحيث لا يصل إليه الحق الخاص للزوج فيقدم عليه انطلاقاً من قاعدة التزاحم بين الأهم والمهم في الواجبين المتزاحمين.

ج ٢٤ يجوز لها ذلك ويجب على الزوج مراعاته انسجاماً مع الحديث الشريف: ((المؤمنون عند شروطهم إلاّ شرطاً أحل حراماً أو حرّم حلالاً)) ، وهذا الشرط لا ينافي الحكم الشرعي، لأنه شرط الفعل الذي هو باختيار الزوج الذي يحق له ممارسته أو التنازل عنه بنفسه أو بلحاظ الشرط.

ج ٢٥ إذا رأى الحاكم مصلحة ملزمة في ذلك فقد يجوز له ذلك بمقتضى ولايته، إذا توّفرت فيه شروط الولاية منصباً وقراراً .

والله العالم بحقائق أحكامه ..

محمد حسين فضل الله ٨ ج٢ ١٤٢٤ هـ

٢: يظهر جوابه مما تقدم
٣: قد عرفت أن الحديث مضافاً إلى أنه غير قابل للتصديق، لم يثبت.
٤: يظهر جوابه مما تقدم.
٥: يظهر جوابه مما تقدم.
٦: يظهر جوابه مما سبق.

السؤال الخامس عشر:

الجواب: أ - نعم إذا كان تمام سلسلة سنده إلى الإمام (ع) من الثقات.
ب - نعم إذا كانت الأحاديث من الثقات لا مطلقاً.
ج - نعم إذا كانت مفيدة للاطمئنان

السؤال السادس عشر:

الجواب أ: ان أكثر الفقهاء (رض) قد ادعوا الإجماع على المنع عن تصدي المرأة لمنصب القضاء والإفتاء والولاية العامة في الدولة الإسلامية فقط، وأما تصدي المرأة لمناصب أخرى فيها سواء أكانت سياسية أم اقتصادية أم اجتماعية أم عسكرية أو غيرها فلا مانع ولا إجماع. وأما حجية الإجماع فهي مشروطة بكشفه عن ثبوته في زمن المعصومين (ع) ووصوله إلينا يداً بيد وإلا فلا دليل على حجيته بلا فرق في ذلك بين أن يكون الإجماع قولياً أو سكوتياً وأما سيرة المتشرعة فإن كانت في زمن المعصومين (ع) فهي حجة من جهة إمضاء المعصوم لها وإن كانت متأخرة عن زمن المعصومين (ع) فلا تكشف عن الإمضاء فلا تكون حجة وإذا كان الإجماع أو السيرة حجة فهو دليل على تشريع ثابت لا يتغير بتغير الزمان والمكان كالكتاب والسنة و ليس في الشريعة المقدسة احكام موقتة مختصة بزمن خاص أو احكام مختصة بمكان خاص ضرورة أن الأحكام الشرعية تشريعات أبدية عامة للبشر كافة على وجه الكرة الأرضية بلا فرق بين الرجال والنساء والأسود والأبيض وتارة وتارة أخرى و إنها ثابتة بنحو واحد وبشكل معين ومحدد ولا يتغير بتغير الحياة العامة وتطورها وقتاً بعد وقت وقرناً بعد آخر فإن الصلاة في عصر الحجر هي الصلاة في عصر الذرة والفضاء، فإنها كما فرضت على الذي يقود الأشياء بقوة اليد ويحرث الأرض بحرانه اليدوي كذلك فرضت على من يقود الأشياء بقوة الكهرباء ويزاول عملية تحريك الآلة بقوى الذرة لأن الصلاة التي يصلي من يقود الأشياء بقوة اليد

بسم الله الرحمن الرحيم

ولدنا العزيز الدكتور عدنان الشخص

السلام عليكم ورحمة الله وبركاته

بين يديكم بحث فقهي استدلالي (حول ولاية المرأة) في الحكم والإفتاء والقضاء أعد وتم إجابة لطلب الأستاذة خديجة الحميد، وما فيه هو أهم ما طلبته الباحثة الفاضلة في الاستبيان وسائر الأسئلة المذكورة تتفرع عليه، أرجو أن تجد فيه ما يسد حاجتها في بحثها، داعياً لها بالموفقية والنجاح، وتقبلوا فائق الاحترام

المخلص

عبد الهادي الفضلي

١٤٢٥/٧/١٤هـ

وقد استشار رسول الله ﷺ أم سلمة في صلح الحديبية ، فاستشارت عليه ، فعمل رسول الله ﷺ بمشورتها [1]

وكان رسول الله ﷺ يستشير النساء في زواج بناته [2]

فليس هنالك إذن ترغيب عن مشاورة النساء ، بشكل عام ، كما ليس هنالك ترغيب في مشاورة الرجال بشكل عام .

وإنما المسألة هي الترغيب الى مشاركة ذوي العقول والتجربة والصدق ، ولايختلف الأمر في الرجال والنساء في هذه النقطة .

وقد عرفنا شواهد في سيرة رسول الله ﷺ في إستشارته لزوجاته على ان هذه الكلمة وردت في نهج البلاغة مُرسلة وفي غيره سند ضعيف لا يمكن الإعتماد عليه .

؟

ما هو ضعف المتن المرسل ؟

محمد مهدي الآصفي
في السابع والعشرين من ربيع الاول
1425هـ
[illegible]

---

(1) راجع الكامل لابن الأثير 205/2 .
(2) المصنف 141/6 .

ج)هل يعتبر الإجماع السكوتي حجة ؟

حجة إذا نص عليه أهل الاجتهاد ولم يأتِ نفي منهم [illegible]

السؤال السابع عشر :-

ا) هل يمكن اعتبار القياس دليل من أدلة استنباط الأحكام الشرعية؟

نعم

ب) وإذا كان كذلك فما هي مساحته و حدود إعماله؟

القياس مقيد بضوابط. بوجود أصل منصوص لقياس عليه وحكم لهذا الأصل وعلة تجمع بين الأصل والفرع. وانطباق شروط العلة

السؤال الثامن عشر :-

هل ترون النظر إلى حقوق وواجبات المرأة السياسية من خلال إطار النظام السياسي الإسلامي ككل بوضع حكما لها منطلقا من اعتبارها كجزئية فقهية بعيدة عنه؟

ننظر من خلال النظام السياسي الإسلامي ككل

السؤال التاسع عشر :-

شواهد وأحداث في عصر الرسالة الأول عبرت عن واجبات إسلامية سياسية أدتها المرأة في أدوار متميزة لم نعد نرى مثلها في حياة المسلمة فيما بعد .

ا) لماذا فقدت المرأة المسلمة هذه الأدوار ما بعد صدر الإسلام؟

[illegible] حق التربية ومنعها الرجال. و[illegible] الجوانب العلمية. فقد كانت [illegible] العلم [illegible] [illegible] الشعر والفقه [illegible]

ب) هل يرجع ذلك الفقدان إلى عوامل بيئية سياسية اجتماعية؟

نعم يرجع إلى هذه الظروف السياسية والاجتماعية والعرفية

ج) أم أنه بسبب الفهم الضيق للآيات و الروايات بخصوص دور المرأة؟

هذا سبب لا يذكر

د) أم أن الإسلام واقعا لا يقر للمرأة واجبات و حقوق سياسية؟

يقر لها واجبات وحقوق سياسية لا مرية في هذا

المراجع والمصادر

1. المراجع المطبوعة

المراجع العربية

* إبراهيم بن محمد بن فرحون اليعمري المالكي، **تبصرة الحكام في أصول الأقضية ومناهج الأحكام**، الطبعة الأولى، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، 1301 هجريّة.

* أبو الأعلى المودودي، **نظرية الإسلام وهديه في السياسة والقانون والدستور**، لا طبعة، مؤسسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1969م.

* أبو جعفر محمد بن جرير الطبري، **جامع البيان في تأويل القرآن**، دار الكتب العلمية، بيروت، لبنان، الطبعة الأولى، 1992م.

* أبو الحسن علي بن حبيب الماوردي، **الأحكام السلطانية والولايات الدينية**، الطبعة الأولى، مكتبة دار ابن قتيبة، الكويت، 1409 هـ ـ 1989م.

* أبو محمد بن علي بن الحسين بن شعبة الحراني، **تحف العقول عن آل الرسول** (ص)، الطبعة الخامسة، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، 1969م.

* أبو جعفر بن محمد بن يعقوب الكليني الرازي، **الأصول من الكافي**، لا طبعة، المكتبة الإسلاميّة، طهران، 1388هـ ـ 1968م.

* المحامي أحمد حسين يعقوب، **مرتكزات الفكر السياسيّ**، لا طبعة، الدار الإسلاميّة، بيروت، لبنان، 1997م.

* المحامي أحمد حسين يعقوب، **النظام السياسيّ في الإسلام**، لا طبعة، عمان، الأردن، 1990م.

* بندر عايد الظفيري، **المشاركة السياسيّة للمرأة الكويتيّة: رؤى متعدّدة، الطبعة الأولى، كليّة التجارة والاقتصاد والعلوم السياسيّة، جامعة الكويت، 1995م**.

* الشيخ جعفر السبحاني، **أصول الحديث وأحكامه في علم الدراية**، الطبعة الأولى، مطبعة مهر، لجنة إدارة الحوزة العلميّة، قم، إيران، 1991م.

* الشيخ جعفر السبحاني، **معالم الحكومة الإسلاميّة**، الطبعة الأولى، دار الأضواء، بيروت، لبنان، 1405هـ ـ 1984م.

* د. جعفر عباس حاجي، **نظرية المعرفة في الإسلام**، الطبعة الأولى، مكتبة الألفين، الكويت، 1986م.

* جمال الدين عطية، «**حقوق الإنسان في الإسلام، النظريّة العامة**»، من مقالات المؤتمر الخامس للفكر الإسلاميّ، منظمة الإعلام الإسلاميّ، طهران، 1408 هـ ـ 1987م.

* الشيخ حسن محمد مكي العاملي، **نظريّة المعرفة**، الطبعة الأولى، الدار الإسلاميّة، بيروت، لبنان، 1990م.

* حنفي المحلاوي، **النساء ولعبة السياسة**، الطبعة الأولى، الدار المصرية اللبنانية، القاهرة، مصر، 1992م.

* خديجة عبد الهادي المحميد، **المرأة المسلمة ومتطلّبات التنمية والبناء**، الطبعة الثانية، 2000م، المركز الإسلاميّ للدراسات، بيروت ـ لبنان.

* خيري عبد القوي، **دراسة السياسة العامة**، الطبعة الأولى، ذات السلاسل، الكويت، 1988 م.

* الإمام السيد روح الله الموسوي الخميني، **الحكومة الإسلامية**، الحركة الإسلاميّة في إيران، ألقي موضوع هذا الكتاب كدروس فقهيّة في النجف الأشرف على طلاب العلوم الدينيّة في 13 ذي القعدة ـ ذي الحجة 1389هـ.

* المستشار سالم علي البهنساوي، **الشريعة المفترى عليها**، الطبعة الأولى، دار الوفاء للطباعة والنشر والتوزيع، مصر، المنصورة، 1995م.

* سعد محمد العتيبي، **الوثيقة (قرار 16 مايو1999 وأحداث متسارعة: رؤية شاملة لحقوق المرأة السياسيّة)**، الطبعة الأولى، أغسطس 1999م.

* السيدة شكور الغماري، «**تجربة سلطنة عمان في مجال إشراك المرأة في عمليّة الشورى**»، ورقة قدمت في ندوة (المرسوم الأميري بقانون يمنح المرأة حقوقها السياسيّة واستشراف دورها المأمول وتحدياته) التي أقامها مركز الخليج والجزيرة العربية، جامعة الكويت في يومي الاثنين والثلاثاء، 4 ـ 5 /10/ 1999 م.

* د. شكوه نوابي نجد، **علم نفس المرأة**، الطبعة الأولى، ترجمة زهراء طيوري يگانه، دار الهادي، بيروت، لبنان، 2001م.

* السيد صدر الدين القبانجي، **علم السياسيّة**، الطبعة الأولى، الشركة العالمية للكتاب، لبنان، 1410هـ ـ 1989م.

* د. صبحي الصالح، **نهج البلاغة**، الطبعة الأولى، بيروت، لبنان، 1967م.

* الشيخ عباس القمي، **نفس المهموم**، الطبعة الأولى، دار المحجة البيضاء، بيروت، لبنان، 1992 م.

* د. عبد الحميد الشواربي، **الحقوق السياسيّة للمرأة في الإسلام**، لا طبعة، مصر، لا نساشر، 1987م.

* د. عبد الحميد إسماعيل الأنصاري، **قضايا المرأة بين تعاليم الإسلام وتقاليد المجتمع**، الطبعة الأولى، دار الفكر العربي، القاهرة، 2000م.

* د. عبد الحميد الأنصاري، «**المرأة الخليجيّة وحق الانتخاب والترشيح: رؤية تحليليّة فقهيّة معاصرة**»، ورقة قدّمت في ندوة (المرسوم الأميري بقانون يمنح المرأة حقوقها السياسيّة واستشراف دورها المأمول وتحديّاته) التي أقامها مركز الخليج والجزيرة العربية، جامعة الكويت في يومي الاثنين والثلاثاء، 4 ـ 5 / 10/ 1999 م.

* عبد الحميد متولي، **مبادئ الحكم في الإسلام**، الطبعة الرابعة، منشأة المعارف، القاهرة، 1978م.

* الشيخ عبد الله جوادي آملي، **جمال المرأة وجلالها**، الطبعة الأولى، دار الهادي، بيروت، لبنان، 1994م.

* الشيخ عبد الله جوادي آملي، **ولاية الفقيه والقيادة في الإسلام**، الطبعة الأولى، دار الهادي للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، 1414 هـ ـ 1993م.

* علاء الدين علي بن خليل الطرابلسي الحنفي، **معين الحكام في ما يتردّد بين الخصمين من الأحكام**، دار الفكر للطباعة والنشر والتوزيع. (الطبعة بدون بيان سنة الطباعة ولا بلدها).

* علي محمد علي دخيل، **الإمام الحسن بن علي (ع)**، الطبعة الثانية، دار التراث الإسلاميّ، بيروت، 1394 هـ ـ 1974م.

* الفيروز آبادي، **القاموس المحيط**، الطبعة الثالثة، مؤسّسة الرسالة، بيروت، لبنان، 1413هـ ـ 1993م.

* كاظم محمدي ـ محمد دشتي، **المعجم المفهرس لألفاظ نهج البلاغة**، لا طبعة، دار الأضواء، بيروت، لبنان، ص1986م.

* مجيد محمود أبو حجير، **المرأة والحقوق السياسيّة في الإسلام**، الطبعة الأولى، مكتبة الرشد، الرياض، المملكة العربيّة السعوديّة، 1417 هـ ـ 1997م.

* السيد محمد باقر الحكيم، **الحكم الإسلاميّ بين النظريّة والتطبيق**، الطبعة الأولى، مؤسسة المنار، قم، إيران، 1412 هـ ـ 1992م.

* السيد محمد باقر الصدر، **فلسفتنا**، الطبعة الثانية، دار الفكر، بيروت، لبنان، 1969م.

* السيد محمد باقر الصدر، **المرسل الرسول الرسالة**، لا طبعة، دار التعارف للمطبوعات، بيروت، لبنان، 1978م.

* الإمام محمد بن إسماعيل البخاري، **صحيح البخاري**، الطبعة الأولى، دار القلم، بيروت، لبنان، 1987م.

* العلّامة محمد تقي الحكيم، **الأصول العامّة للفقه المقارن**، دار الأندلس للطباعة والنشر، دون أي بيانات أخرى.

* الشيخ محمد تقي مصباح اليزدي، «**أصل الحقوق ومنشأها**»، من مقالات المؤتمر الخامس للفكر الإسلاميّ.

* ــــــــــــــــ، **الأيديولوجيا المقارنة**، الطبعة الأولى، ترجمة عبد المنعم الخاقاني، دار المحجة البيضاء، بيروت، لبنان، 1992 م.

* ــــــــــــــــ، **دروس في العقيدة الإسلاميّة**، لا طبعة، دار الحق للطباعة والنشر، لبنان، بيروت، 1993م.

* السيد محمد حسين الطبطبائي، **الميزان في تفسير القرآن الكريم**، لا طبعة، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، 1972م، الجزء الرابع.

* ـــــــــــــــــــ، **نظرية السياسة والحكم في الإسلام**، الطبعة الثالثة، مؤسسة البعثة، طهران، 1402هـ ـ 1982م.

* محمد خاتمي، **الدين والفكر في فخ الاستبداد**، الطبعة الأولى، مكتبة الشروق، القاهرة. كوالالمبور. جاكرتا، 2001م.

* د. محمد طعمه سليمان القضاة، **الولاية العامّة للمرأة في الفقه الإسلاميّ**، دار النفائس، عمان، الأردن، الطبعة الأولى، 1988م.

* الإمام الشيخ محمد عبده، **الإسلام دين العلم والمدنيّة**، لا طبعة، دار مكتبة الحياة، بيروت، لبنان، 1989م.

* محمد علي التسخيري، **التوازن في الإسلام**، الطبعة الأولى، الدار الإسلاميّة، بيروت، لبنان، 1399هـ ـ 1979م، ترجمة الشيخ محمد مهدي الآصفي.

* محمد علي التسخيري، **حول الدستور الإسلاميّ الإيراني**، الطبعة الأولى، المجمع العالمي للتقريب بين المذاهب، مديرية النشر والمطبوعات، 2003م.

* د. محمد علي محمد ود. علي عبد المعطي محمد، **السياسة بين النظرية والتطبيق**، لا طبعة، دار النهضة العربية، بيروت، 1405هـ ـ 1985م.

* محمد فريد الصادق عمران، **الحقوق السياسية للمرأة**، دراسة مقارنة، الطبعة الأولى، جامعة القاهرة، كليّة الحقوق، القاهرة، مصر، 1997م.

* د. محمد فوزي فيض الله، **الاجتهاد في الشريعة الإسلاميّة**، الطبعة الأولى، مكتبة دار التراث، الكويت، 1404هـ ـ 1984م.

* د. محمد فوزي فيض الله، **التعريف بالفقه الإسلاميّ**، الطبعة الأولى، دار البشائر الإسلاميّة، بيروت، لبنان، 1998م.

* محمد قطب، **شبهات حول الإسلام**، الطبعة السادسة، دار الشروق، بيروت / القاهرة. لا تاريخ.

* محمد المبارك، **نظام الإسلام: الحكم والدولة**، الطبعة الأولى، دار الفكر، بيروت، القاهرة، 1974م.

* الشيخ محمد مهدي الآصفي، **الاتجاهات والملامح للنظام الإسلاميّ**، الطبعة الأولى، دار الزهراء، بيروت، لبنان، 1977م.

* العلاّمة محمد مهدي شمس الدين، **أهليّة المرأة لتولّي السلطة**، الطبعة الأولى، المؤسسة الدوليّة للدراسات والنشر، بيروت، لبنان، 1995م.

* الشيخ محمد نوري، «**موقع الفكر السياسيّ في تصنيف العلوم الإسلاميّة**»، دورية قضايا إسلاميّة معاصرة، الفكر السياسيّ الإسلاميّ، إيران، 1996م.

* محمدي ري شهري، **مباني المعرفة**، الطبعة الثانية، دار المرتضى، بيروت، لبنان، 1993م.

* الإمام محمود شلتوت، **الإسلام عقيدة وشريعة**، الطبعة الثانية، دار القلم، القاهرة، 1964م.

* العلاّمة مرتضى مطهّري، **الإسلام ومتطلّبات العصر**، الطبعة الأولى، تعريب علي هاشم، مجمع البحوث الإسلاميّة، بيروت، لبنان، 1992م.

* ـــــــــــــ، **الاقتصاد الإسلاميّ**، الطبعة الأولى، دار البلاغة، بيروت، لبنان، 1993م.

* ـــــــــــــ، **التكامل الاجتماعي للإنسان**، الطبعة الأولى، دار الهادي، بيروت، لبنان، 1994م.

* ـــــــــــــــــــــ، **حقوق المرأة في النظام الإسلاميّ**، الطبعة الأولى، مؤسسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت، لبنان، 1986م.

* ـــــــــــــــــــــ، **العدل الإلهي**، الطبعة الثالثة، 1983م. (الطبعة بدون بيان جهة الطباعة ولا بلدها).

* د. مصطفى السباعي، **المرأة بين الفقه والقانون**، الطبعة السادسة، المكتب الإسلاميّ، بيروت، 1984م.

* لويس معلوف، **المنجد في اللغة والأدب والعلوم**، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، الطبعة التاسعة عشر، 1996م.

* ناظم بركات، عثمان الرواف ومحمد الحلاوي، **علم السياسة**، الطبعة الثالثة، مطبعة الأيوبي، الرياض، 1989م.

* هاشم معروف الحسني، **سيرة الأئمة الاثني عشر**، الطبعة الثانية، دار القلم، بيروت، 1398 هـ ـ 1978م.

* وزارة الأوقاف والشؤون الإسلاميّة، الكويت، **الموسوعة الفقهيّة**، الطبعة الثانية، ذات السلاسل، الكويت، 1404هـ ـ 1983م، المجلّد 17.

* الدكتور يحيى الجمل، **الأنظمة السياسيّة المعاصرة**، لا طبعة، دار النهضة العربية، بيروت، 1969م.

* د. يوسف القرضاوي، **من فقه الدولة في الإسلام**، الطبعة الأولى، دار الشروق، القاهرة، 1417 هـ ـ 1997م.

الجرائد والمجلّات العربيّة

* جريدة أخبار الخليج البحرينيّة، الجمعة 5/ 11/ 1999م.

* صحيفة «الخليج» الصادرة من الإمارات، 9 من شهر رمضان 1420 هجريّة، الموافق 17/ 12/ 1999م، العدد 7510.

* جريدة «الرأي العام» الكويتيّة، الأحد 20/ 5/ 2005م، العدد 13787.
* جريدة «القبس» الكويتيّة، الثلاثاء19/ 9/ 2000م، العدد 9789.
* جريدة «القبس» الكويتية، الأربعاء 7/ 5/ 2003م، السنة 32، العدد10739.
* جريدة «القبس» الكويتيّة، الأحد 29 أغسطس 2004م، السنة 33، العدد 11215.
* جريدة «القبس» الكويتيّة، الجمعة 4/ 2/ 2005م، السنة 33، العدد 11370.
* جريدة «القبس» الكويتيّة، الخميس 3/ 3/ 2005م، السنة 34، العدد11397.
* جريدة «القبس» الكويتيّة، الجمعة 4/ 3/ 2005م، السنة 34، العدد 11398.
* جريدة «القبس» الكويتية، الثلاثاء 17/ 5/ 2005م، السنة 34، العدد 11472.
* جريدة «السياسة» الكويتيّة، 22/ 2/ 2005م.
* جريدة «الوطن» الكويتيّة الصادرة يوم الثلاثاء 26/ 9/ 2000م، السنة 39، العدد 8843/ 3289.
* جريدة «الوطن» الكويتيّة الصادرة يوم السبت 29/ 5/ 2004م.
* جريدة «الوطن» الكويتيّة، الأحد 6/ 3/ 2005م، السنة 43، العدد 10447/ 4893.
* جريدة «الوطن» الكويتيّة، 23/ 3/ 2005م، السنة 43، العدد 10464/ 4910.
* جريدة «الوطن» الكويتيّة الصادرة يوم الخميس 19/ 5/ 2005م، السنة 43، العدد 10521/ 4967.
* مجلة «الزمن» الكويتيّة، 22/ 6/ 2002م، العدد88.

المصادر الأجنبية

* Ahmed, Leila, **Women and Gender in Islam**, New Haven & London: Yale University, 1992.

* Alhatimy, Sayyid Abdullah Saif, **Woman in Islam, A Comparative Study**, Delhi: Taj Company, 1982.

* David Easton, **The Political System. An Inquiry into the State of Political Science**, New York: Knopf, 1953.

* Harold D. Lasswell and Abraham Kaplan, **Power and Society**, New Haven:Yale University Press, 1950.

* Harold Laski, **An Introduction to Politics**, London: G. Allen & Unwin, 1931.

* Hyde, Janet Shibley, 'How Large are Cognitive Gender Differences?, A meta - analysis using w2 and d', **American Psychologist**, 36, 1981, pp. 892 - 901.

* Maccoby. E. E, and Jacklin. C. N, **The Psychology of Sex Differences**, Stanford: Stanford University Press (as reported in various commentaries), 1974.

* Max Weber, **The Theory of Social and Economic Organization**, trans. A. M. Henderson and Talcott Persons, New York: Oxford University Press, 1947.

* Ruth Roded, **Women in Islam and the Middle East A Reader**, London & New York, I. B. Tauris, 1999.

* Shawn Meghan Burn, **Women across Cultures, A Global Perspective**, Mountain View, California, London & Toronto: Mayfield Publishing Company, 2000.

2. المراجع غير المطبوعة

* سامي ناصر الخالدي، **المجموعات السياسية الإسلامية في الكويت**، أطروحة دكتوراه، قسم العلوم السياسيّة، جامعة بورتسماوث، 1999.

* عبد المحسن جمال، **المعارضة السياسيّة في الكويت**، أطروحة مقدّمة لنيل شهادة الدكتوراه من كليّة العلوم الإنسانيّة والاجتماعيّة في جامعة سندرلاند، يونيو/ حزيران 2002.

مصادر من الإنترنت

مواقع إنترنت عربيّة

* مجلة عربيّة إلكترونيّة أسبوعيّة تصدر في اليمن

* موقع يقيم أداء النساء البرلمانيّات العربيّات

مواقع إنترنت أجنبيّة

* Kuwait, **Tribal nature of Gulf society**, http://workmall. com/wfb2001/ kuwait/kuwait_history_tribal_nature_of_gulf_society. html, (Source: The Library of Congress Country Studies)

* **The Columbia Electronic Encyclopedia**, ColumbiaUniversity Press, Licensed from Columbia University Press, 2003

* www. geographic. org http://www. geographic. org/, (a division of www. theodora. com http://www. theodora. com/, Photius Coutsoukis http:// www. photius. com and Information Technology Associates http:// www. theodora. com/ita. html, 1999-2002.

* www. openDemocracy. net http://www. opendemocracy. net/(opendemocracy. net is an online global magazine of politics and culture. opendemocracy. net is dedicated to opening up a democratic space - free thinking for the world).

مركز الحضارة
لتنمية الفكر الإسلاميّ

مؤسّسة فكريّة تنشط في ميدان البحث العلميّ، وتنطلق من الإيمان الراسخ بقدرة الإسلام على تقديم البديل الحضاريّ للإنسان، كما أنّها تحمل قناعةً راسخةً بأنّ الفكر الإسلاميّ المعاصر لا يمكن أن يمثّل مساهمةً حضاريةً إلا إذا سار بين حدّين، هما: حدّ عدم القطيعة مع الأصول والمنطلقات الفكريّة الثابتة، وحدّ قبول النقد والانفتاح عليه في سعيٍ دؤوبٍ للرقيّ بالواقع الثقافيّ للعالم الإسلاميّ.

وتندرج إصدارات المركز ضمن، سلاسل بحثيّة هي:

- سلسلة الدراسات القرآنيّة
- سلسلة الدراسات الحضاريّة
- سلسلة أعلام الفكر والإصلاح في العالم الإسلاميّ
- سلسلة دراسات الفكر الإيرانيّ المعاصر